

2.4.2. Cyberfeministische Strategien in Rußland

2.4.2.1. Fragen an einen russischen Cyberfeminismus

Wir nähern uns nun dem Phänomen des "russischen Cyberfeminismus", und die Spannung, die sich allein in dieser Zusammensetzung der Wörter verbirgt, soll hier nicht unthematisiert bleiben.

Der Begriff des russischen Cyberfeminismus scheint eine Lokalisierbarkeit einer Form von Cyberfeminismus zu versprechen. Jedoch betrachten wir bewußt nicht Cyberfeminismus in Rußland. So scheint uns der Begriff eher eine Kontextgebundenheit auszudrücken und referiert auf einen Kulturraum oder auch einen symbolischen Raum. Es wird deutlich werden, daß es einen Bezug auf russische Erfahrungen gibt, wobei dazu auch eine Homogenisierung und Russifizierung gehört, die andere Positionen und Erfahrungen im russischen geographischen Raum ausschließen, denen aber auch durch Öffnung begegnet wird. Diese Referenz auf einen russischen Kulturraum ist jedoch nicht zwangsläufig geographisch gebunden, und so mischen sich russische Cyberfeministinnen von verschiedenen Punkten der Welt ein: Aristarkhova meist aus Singapur, Ol'ja Ljalina zur Zeit aus Stuttgart und München. Andererseits wird am Beispiel des Petersburger Cyber-Femin-Club erfahrbar, daß die Lokalität und Verankerung in einer örtlichen Szene durchaus von Bedeutung ist und - gerade auch innerhalb Rußlands - nicht so leicht zu durchbrechen.

Wie auch im vorigen Kapitel nähern wir uns vor allem durch Fragen...

Eine unserer Fragen an den "neuen" Cyberfeminismus war, ob er nicht einfach da anschließen könne, wo Feminismus bereits angelangt ist. Nun ist die offene Diskussion um Feminismus in Rußland fast genauso neu, wie die um Cyberfeminismus. Was nicht heißen soll, daß die feministische Debatte bei Null anfängt und nicht Bezüge zu verschiedenen Feminismen da sind.¹⁹⁶ So bezieht sich z.B. Aristarkhova sehr stark auf die Erfahrungen des postkolonialen Feminismus. Trotzdem entwickelten sich seit Ende der 80er/ Anfang der 90er zwei Diskurse parallel, und unser Interesse richtet sich darauf, welche Berührungspunkte es gibt. Welche Haltung nehmen die Cyberfeministinnen zu Feminismus ein, wie definieren sie ihn? In welchem Spannungsverhältnis stehen für sie "kiber" und "feminizm"? Welche Aus- und Einschlüsse thematisieren sie? Auf welche Erfahrungen nehmen sie Bezug? In Anbindung an das Kriterium des Kulturraumes interessiert es uns natürlich, ob es spezielle Themen gibt, die innerhalb dessen hervorgebracht werden. Welche Bezüge zu den realen Räumen und den bisher dargestellten Diskursen um Weiblichkeit werden erkennbar? Wie wird Weiblichkeit konzeptualisiert, und was hat das mit den real existierenden Frauen in Rußland zu tun? Letztendlich: welche Handlungsstrategien bieten die Cyberfeministinnen an, und in welchem Maße sind diese verortbar in einem konkreten Kontext?

[](#)

¹⁹⁶ wie bereits im Kap. 2.3.2. dargestellt

2.4.2.2. Die Cyberfeministinnen

Uns ist bei unserem ersten Schmöckern in den Readern der cyberfeministischen Internationalen sofort ins Auge gefallen, daß dort relativ viele Positionen aus dem ehemaligen Ostblock vertreten sind¹⁹⁷. Darunter befanden sich Beiträge aus Rußland von der Netzkünstlerin Olja Ljalina und von Irina Aristarkhova, Irina Aktuganova und Alla Mitrofanova. Letztere drei sind Theoretikerinnen des (feministischen) Cyberspace und der Netzkultur. Wir betrachten sie in diesem Kapitel verstärkt unter dem Blickpunkt einer Theorie des russischen Cyberfeminismus, nicht so sehr als praktizierende Cyberfeministinnen.¹⁹⁸ Deswegen fallen hier (cyber-)feministische und künstlerische (Online-)Projekte aus unserem direkten Blickpunkt heraus, wie zum Beispiel Ljalinas Netzkunst oder feministische Vernetzungsprojekte wie die "Russian Feminism: Ressources", "Open Women Line (Owl)" und "Internet - Î en%ãinam!". Mit dieser Wahl wollen wir allerdings keineswegs die Theorie über eine Praxis stellen.

Wir möchten in erster Linie die Selbstdarstellungen und Kontroversen der Cyberfeministinnen darstellen und untersuchen, wie sie eine feministische Handlungsfähigkeit be- und ergründen. Ihre unterschiedliche Herkunft und Selbstverortung, wie auch ihre verschiedenen Tätigkeitsbereiche läßt sie aus ganz unterschiedlichen Positionen heraus argumentieren. Doch ergeben sich trotz ihrer großen Differenzen, trotz verschiedener Konzepte und Prioritäten, auch Berührungspunkte.

Somit entwickeln sie eine fruchtbare Streitkultur, der wir hier nachgehen wollen: einerseits stellen wir ihre Positionen provokativ zugespitzt nebeneinander, andererseits zeichnen wir einfach ihre Kontroversen nach. Dies betrachten wir unter den Begriffen "Cyberspace", "Frau", "Körper" und "Politik", den für unsere Suche wesentlichen Kategorien, die wir auch bei ihnen in verschiedenen Formen vorfinden.

Irina Aristarkhova beschreibt diesen Streit-Prozeß in "Hosting the other" (1999b), und führt das besonders auf die Neuigkeit des Mediums zurück:

"However, cyberfeminism is a very new field in Russia and therefore the disciplinary and institutional parameters have not been set too tightly yet. My experiences of collaborating with other Russian cyberfeminists (e.g. Alla Mitrofanova and Irina Aktuganova) show that there is wider space for articulation of our differences there than in some other Russian or Western communities. There is a lot of space for negotiation and development of alternative strategies for this relative newness and uninstitutionalized qualities of cyberspace in Russia has allowed cyberfeminists to do more radical things." (21)

[](#)

¹⁹⁷Zehn Beiträge von 49 in den beiden Readern sind von vier Frauen aus Rußland, zwei aus Lettland und je einer aus Estland, Kroatien, Serbien und Slovenien. Im Vergleich dazu findet sich kein einziger Beitrag von Frauen aus dem Trikont bzw. aus den sogenannten Schwellenländern und nicht einmal West-Europa ist ganz vertreten: alle westlichen Beiträge kommen aus dem deutsch- und englisch-sprachigen Raum.

¹⁹⁸Als diese hoffen wir sie in der Diskussion kennenzulernen.

Hierbei werden bereits ihre Intentionen und ihre Suche deutlich. Aristarkhova spricht aus einer feministischen politischen Position heraus und kann im feministischen systemkritischen Aktivismus in Moskau verortet werden. Einerseits wird das durch ihre Mitarbeit bei der anarchistischen Moskauer Zeitschrift "Radek" und ihrem Schaffen einer feministische Plattform innerhalb dieses Projekts deutlich. Andererseits arbeitete sie im Kampf gegen den russischen imperialistischen Tschetschenienkrieg beim Moskauer Komitee der Soldatenmütter mit. Zur Zeit mischt sich ihre vor allem theoretische Stimme aus der Universität Singapur im Streit ein.

Dagegen verorten sich Alla Mitrofanova und Irina Aktuganova sehr stark in der lokalen Szene St.Petersburgs, und innerhalb dieser in einem künstlerischen Kontext.

Aktuganova leitet die Galerie 21 innerhalb des ex-besetzten Hauses "Puschkinskaja 10" und arbeitet über kunsttheoretische und kunsthistorische Themen. Daneben beschäftigt sie sich auch praktisch stark mit den neuen Medien, erstellte z.B. eine CD-ROM über Petersburger Medienkunst der Gegenwart. Im Rahmen der Galerie 21 gründete sie 1995 zusammen mit Mitrofanova den Cyber-Femin-Club (CFC).

In erster Linie entwirft Mitrofanova die Theorien und philosophischen Auseinandersetzungen, die dem Konzept des Cyber-Femin-Clubs zugrunde liegen. Ihr Hauptaugenmerk beruht auf einer Kritik der metaphysischen westlichen Philosophie. So erstellte sie zusammen mit Ol'ga Suslova das Online-Projekt "Virtual Anatomies" mit theoretischen Texten und spielerischen Inszenierungen zur Körpertheorie. Mitrofanova wird im weiteren Sinne zwischen Theorie und Kunstpraxis verortet. Diese Zuschreibungen - Moskau und Politik, St.Petersburg und Kunst - entwickelt sie selbst auch in einem Artikel über Netzkultur (Mitrofanova 1998d).

Diese wenigen Stimmen stehen für "den" russischen Cyberfeminismus bzw. reflektieren diesen in ihren Texten. Doch sind es diverse und uneinheitliche Stimmen, die alle auch für sich selbst stehen. Sie nehmen die machtvolle Position der Manifestation eines Cyberfeminismus ein, der nicht westlich ist, aber auch kein Sonderfall des Anderen, nicht einfach spezifisch russisch ist.

2.4.2.3. Cyberspace

2.4.2.3.1. Geschichten, Beobachtungen, Reflexionen zum "Cyberspace" in St. Petersburg

Ihre "offizielle" Geschichte der Petersburger Netzkultur beginnt Alla Mitrofanova Ende der 80er/ Anfang der 90er, indem sie sie in der Technokultur verortet und als ihre VorgängerInnen Technoclubs, die Videokunst und Piratenfernsehen bezeichnet, wie sie in ihrem Artikel "Survey of net culture in St Petersburg + favorite authors in Moscow and Siberia" schreibt. Als eine Art Initiationsereignis - als Wendepunkt - beschreibt sie

ein internationales Projekt auf dem Kunstschiff "Stubnitz"¹⁹⁹ im Sommer 1994, innerhalb dessen viele KünstlerInnen das erste Mal mit Internet-Technik in Berührung kamen.

"...for the majority of the Russian participants it was the first time in their lives they'd encountered that previously unseen "Western" reality called the new media"

(Aktuganova in: Aktuganova, Mitrofanova 1997). Hier wurde Computerkunst in all ihren Facetten erprobt: von Installationen und Workshops bis zum Symposium und Nachtclub. Es wurden die ersten Schritte in html unternommen, einige Monate bevor die ersten html-Editoren auftauchten. Das Modem zur Vernetzung der KünstlerInnen stellte die Galerie 21 (mit ihrer Kuratorin Irina Aktuganova) zur Verfügung. Gleichzeitig fand eine Gegen-Demonstration der MalerInnen gegen Computer statt.

Nach der "Stubnitz" gab es, wie Mitrofanova in einem Gespräch beschreibt (ebd.), keine Rückkehr mehr zu alten Ausstellungsformen. Sie entwickelten die Form der "New Media Studios". Anfangs wurden diese vor allem von Frauen getragen, womit Aktuganova und Mitrofanova an anderen Stellen ihre Ignoranz gegenüber feministischen Herangehensweisen der Aneignung begründen:

"Three to four years ago when we began to advertise internet activity in St Petersburg, only the women supposed that it was promising, the men were laughing and they were so ironic about it. And now three years have passed and now everybody, including men are excited about the internet because they feel it is now possible to make business in this field." (Aktuganova 1997)

Als die ersten universellen Browser 1994/95 auftauchten, fand eine Jagd der potentiellen zukünftigen Internet-KünstlerInnen auf die Provider statt, die zu diesem Zeitpunkt nur Postdienste anboten. Erst ein Jahr später fand sich ein halbprivater/halbuniversitärer Anbieter, DUX, bei dem sich die ersten Projekte ansiedelten, unter ihnen auch die "Virtual Anatomies", in deren Rahmen die ersten Ideen für das Konzept des Cyber-Femin-Clubs entwickelt wurden. Außerdem wurde das erste Petersburger Internet-Cafe "Tetris" eröffnet.

Auch die Geschichte des Cyber-Femin-Clubs verortet Alla Mitrofanova also im Rahmen einer lokalen Kunstszene und Technokultur. Sichtbar wird hierbei die Bindung der Entwicklung einer Technokultur an Infrastruktur und auch die Bedeutung einer Schnittstelle zu westlichen Projekten. Die Cyberkultur erscheint hier doch als eine Art Importgut, das aber in den beschriebenen Kreisen an Zusammenarbeit und Projektarbeit gebunden ist. Neben der Verortung in internationalen Zusammenhängen und der lokalen Technokultur, wird - besonders bei Aktuganova - noch eine dritte Ebene relevant, die der persönlichen Erfahrungen und Experimente. Hier ergibt sich eine gewisse Doppelbödigkeit des Cyberfeminismus. Während Mitrofanova diesen eher

[fussnoten](#fussnoten)

¹⁹⁹Die Stubnitz ist ein ehemaliges Fischverarbeitungsschiff, welches seinen Heimathafen in Rostock hat, und nun virtueller wie realer Veranstaltungsort mit Werkstätten und Ausstellungsräumen ist (<http://www.stubnitz.com>). 1994 ging sie auf eine lange Reise durch die Ostsee und legte dabei auch in St. Petersburg an.

allgemein als "kulturelles Produkt der 90er" faßt (Mitrofanova 1999) und sie ihre Selbsterfahrungen mit theoretischen Erfahrungen verbindet, ist bei Aktuganova eine spezifischere Verankerung in russischer Kultur und dem Lebensgefühl ihrer Generation in der Spätphase der Sowjetunion zu finden.

Eine wesentliche Rolle spielen reale Räume, die anscheinend auch eine räumliche Trennung der Cyberkultur bewirken/ wahrnehmen lassen. Mitrofanova unterteilt ihre Beschreibung in "People, sites, and art on St Petersburg networks (view from close up)", "Internet art in Moscow (view from afar)" und "Internet in other Russian cities". Keines Blickes gewürdigt werden hier die - oft ebenfalls russischsprachigen - Sites anderer ehemaliger Sowjetrepubliken (oder der russisch(sprachig)en Diaspora). Die Vernetzung mit realen Räumen und deren Bedeutung wird noch einmal mit einem Bild am Beginn des Moskau-Kapitels angesprochen:

"If St Petersburg's web and digital art began on the airless summer decks of Stubnitz (1994) and in Gallereya 21 at the squat on Pushkinskaya Street, Moscow's dates back to the wintery semi-squat conditions of the media laboratory set up by the Soros Contemporary Art Centre (1994-1995)."²⁰⁰ (1998c)

Hier wird auch noch einmal deutlich, daß es - parallel zu westlichen Einflüssen - auch lokale Ursprünge gibt. Waren es in Petersburg die Videokunst, Technoclubs und Piratenfernsehen, sind es in Moskau die "Radikalen" der Punkszene, die sich zu Cyberpunks entwickeln und ursprünglich eher aus der Richtung des politischen Aktivismus kommen.

In den Interviews mit Josephine Bosma (gemeinsam mit Ol'ga Suslova; Mitrofanova, Suslova 1999) und mit Irina Aktuganova und Dmitrij Pilikin (Syndicate conversation) vervollständigt sich das Bild um weitere Bezüge. Alla Mitrofanova nennt hier einmal die Produktionskunst der russischen Avantgarde in den 20er Jahren und Konzept-Kunst. Sowohl Mitrofanovas als auch Aktuganovas Äußerungen zu ihrem persönlichen Lebensweg lesen sich als die Suche nach neuen Wegen und Ausdrucksformen und Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, die in den neuen Medien ihr Medium fand. "The time for new means of self-expression (including technical ones) had arrived" (Mitrofanova in: Aktuganova, Mitrofanova 1997). Den konzeptuellen Stil (der Moskauer KonzeptualistInnen), mit dem sie bzw. "wir alle" großgeworden sind, kritisiert Mitrofanova, da er keine kreativen Ansätze mehr biete, keine Konzepte mehr entwickle und sich von einem intellektuellen Modell zu einer Alltagspraxis entwickelt habe. (ebd.) Der Anfang der 90er war für sie durch intensive Lektüre und Selbsterfahrungen, durch Teilnahme an Videofestivals und nicht zuletzt die Bekanntschaft mit Multimedia geprägt.

[](#)

²⁰⁰übersetzung

"And that's why I found myself in the same ideological and creative field with the entire Euro-American crowd." (ebd.)

Aktuganova beschreibt ihre erste Bekanntschaft mit der VR (mit VR-Helmen und Simulatoren) als neue Bewußtseinserfahrung, die die Linie ihrer Experimente mit Drogen und Technoparties fortführt.

In einem Artikel, den sie "Instead of a manifesto. Feminism as a buttress" nennt, schreibt sie ihre Geschichte mit dem virtuellen Raum etwas persönlicher als Mitrofanova. Sie sieht ihren Ausgangspunkt weniger in der Petersburger Kunstszene als vielmehr in der spezifischen sowjetischen Lebenssituation und Jugend ihrer Generation. Was diese verband, war der Haß auf das stille Familienleben, auf die Bourgeoisie, auf Eindeutigkeit, endgültige Auswahl und Selbstbezeichnung. Sprache und Ideologie bedeutete ihnen überhaupt nichts mehr, auch war ihr Bewußtsein nicht auf diesen aufgebaut. Ideologien waren allenfalls fragmentiert. Diese Beschreibung der späten UdSSR erinnert an Sergej Medvedevs Epoche des Zerfalls der Simulation, des poststalinistischen, stagnierenden Gefühls der Leere²⁰¹.

"We had the Internet of life before us: our imaginations were filled with countless clusters of cultures, circumstances and identities, and it made our heads spin. This was the beginning of the process that would eventually lead us to surfing the Net. The media themselves would later be constructed in the image and likeness of this new consciousness. (...) We were left with only our national peculiarities and fragments of meanings which we could combine as our nature or our personal problems dictated: there wasn't any goal as such. It was the process that thrilled us, the flow of life, in which you got your bearings with the aid of something that resembled instinct more than anything. The principal criterion for judging the results was a sense of harmony and happiness. Our experience of interacting with culture, society and our own egos was in some sense unique. We whimsically synthesized within ourselves a Russian mentality, Orthodoxy, atheism, state feminism and personal experience." (1998b)

2.4.2.3.2. Entstehung des russischen Cyberfeminismus (der Cyber-Femin-Club)

In diesem Kontext beschreibt Aktuganova auch das Entstehen des Cyberfeminismus in St. Petersburg. Hierbei setzt sie den Begriff mit einer Reihe von Synonymen gleich: post-informationell, unkonzzeptuell, außerverbal, außerintellektuell, nicht binär, nicht audiovisuell, gefühls-körperlich, langsames Leben, Schuld, Schmerz, existenziell, ontologisch, nicht-symbolisch, weiblich, nicht-artikulierbar, unambitioniert. Diese

[](#)

²⁰¹ siehe den Exkurs zur Virtualität in der Sowjetunion, also Sylvia Sasses Lektüre von Medvedev, Kap. 2. 2. 4.

Begriffe reflektieren ihre Apathie gegenüber dem gegenwärtigen künstlerischen Mainstream, der für sie mit Neo-Akademismus, Orthodoxie und Bolschewismus, diesen "wahren Narrativen", gleichzusetzen ist. Dabei ist eine Cyberfeministin eher eine bestimmte Geisteshaltung und Lebenserfahrung als eine politische Identität oder Selbstbeschreibung:

"By finding support in cyberfeminism, we are relying on something that for our culture appears to be nonsense and frivolity. Something nondiscursive and indeterminate. For us, who have experienced the death of language, it is one of the pseudonyms of reality itself. (...) In our context, the cyberfeminist is a mature lady. At the same time, she is radical to such a degree that no one is able to see this: she has lost interest in playing at art and spends her time raising children, going for walks, testing various methods for improving health; she turns away with disgust when she hears the words Internet and television. A genuine Russian cyberfeminist is someone who has made some sense for herself of cyber, of feminism, of gender, of liberalization - she's become so bored with all these things that she just wants to live." (Aktuganova 1998b)

Alla Mitrofanova führt das noch weiter aus und macht eine Verbindung zum Feminismus, der bei Aktuganova in diesem Zusammenhang eher am Rande erwähnt wird:

"I call myself a cyberfeminist. I think cyberfeminism is a step from feminism, keeping some important terms. I mean gender-sex division and other operative terms, but we are not associated with political and social descriptions of political feminism of 60th and structuralist feminism concern mostly with defining gender in structure of social and psychic presentations. Our gender could be multiplied like any narrative. If necessary I function as a man, or as a woman. Playful gender, pre-conceptual body studies, developing a discourse of the sexual body which is shadowed in our traditional philosophy - that is, what we included being cyberfeminist. Gender is no longer a political repressive concept or social prescription and restriction, it is a data base of images and functions to use freely from, because the whole narrative of classical European philosophy and imagery and of the social legislative system now is broken into many pieces. Those pieces mean freedom of representation." (Mitrofanova, Suslova 1999)

Es waren junge russische Frauen, die als erste "mit dem Internet zu spielen begannen" und sich in der Folge als Cyberfeministinnen labelten. 1994 wurde im Kontext der Galerie 21 der Cyber-Femin-Club von Irina Aktuganova (und Alla Mitrofanova) gegründet, als Teil des lokalen Netzwerks Techno Art Center²⁰². Dort wird er beschrieben als "the organization for women who deal with new media or who are interested in this field". Für uns, die wir den Cyber-Femin-Club von Berlin aus

[](#)

²⁰²<http://www.cfc.spb.ru/tac/index.htm>

betrachten, steht seine www-Präsentation (<http://www.cfc.spb.ru>) im Vordergrund bzw. ist in erster Linie für uns erfahrbar: Die umfangreiche Website stellt ein Vieles umfassendes Projekt dar und wirkt als Repräsentation nach außen oder vielmehr als Performanz und Manifestation des russischen Cyberfeminismus.²⁰³

Doch ein Blick auf die Seite "Archiv" und in die "Geschichte des Clubs" führt uns zu seinen real-weltlichen Angeboten für Frauen und gibt uns einen Eindruck davon, wie diese Organisation im nicht-virtuellen Bereich arbeitet. Neben ihren Teilnahmen an den cyberfeministischen Internationalen in Kassel und Rotterdam organisierten die Frauen 1997 eine Telekonferenz über Cyberfeminismus in New York und St.Petersburg. Außerdem veranstalteten sie 1996 im Internet-Cafe Tetris eine Seminarreihe für Frauen über das Internet und einige Computerkurse für Frauengruppen, z.B. für das Petersburger Gender Center und das Komitee der Soldatenmütter. Daneben gab es immer wieder Ausstellungsprojekte und Vorträge von Künstlerinnen und Philosophinnen, und Programme für Medien-Künstlerinnen. Die Ausstellungen haben jedoch meist keinen explizit für Frauen relevanten Bezug, wobei hier die Ausstellung "Grenzen des Geschlechts" (Granicy gendera, 1999) aus dem Rahmen fällt.

Der Cyber-Femin-Club, als schöpferische (tvoräeskaja) Organisation, formuliert für sich selbst das Ziel der Suche nach tabuisierten Inhalten, um sich gedanklich mit Begriffsbestimmungen wie Cyber, Differenz, Cyber-Weiblichkeit, Cyber-Mutterschaft usw. auseinanderzusetzen (Mitrofanova 1998d). Auf eine spielerische Art repräsentiert der Cyber-Femin-Club sich und seine Schwerpunkte durch ein Spiel im Stil psychologischer oder Turing-Tests. Im Sinne "know and be your gender"²⁰⁴ wird die Spielerin zur "Kommunikation mit ihrer eigenen Identität" eingeladen, und bekommt dann eine von vier möglichen geschlechtlichen Bezeichnungen (nominacii) zugewiesen: phallische Mutter, Unisex, sexuelles Objekt, Cyberfeministin. Die Kiberfeministinnen verstehen sich selbst als die paradoxe Mischung aus phallischer Mutter und Unisex und kultivieren dabei - mit völliger Ablehnung binär-oppositioneller Selbstidentifikationen - das Stereotyp der vielfältigen Rollen (polirolevoj stereotip): "from virtual cybermachismo to the pregnant nature-mama who has many children, is as strong as a tractor, and is paedophilicallly sexual (i.e. the cyberfeminist)"²⁰⁵. (Mitrofanova 1998d)

Bezogen auf den Begriff "Cybermachismo" und auch in Bezug zu Mitrofanovas und Aktuganovas Geschichten des russischen Cyberfeminismus ist es interessant, daß sich auf den Seiten des Cyber-Femin-Club auch Beiträge von Männern finden. Hierbei handelt es sich, außer Gilles Deleuze und Michel Foucault oder Wilhelm Reichs Artikel über "the problem of homosexuality", um Beiträge von Männern, die sich mit Feminismus

[](#)

²⁰³Sie ist Teil eines Webring von Frauenprojekten, was eine interessante Form der Vernetzung und Verortung darstellt.

²⁰⁴"znaj i umej svoj gender" wörtlich: "kenne und könne dein (sozi ales) Geschlecht"

²⁰⁵"ot virtual'nogo ki bermaäi sma do beremennoj mnogodetnoj sil'noj kak traktor i pedofil'no seksual'noj priroda-mame t.e. - kiberfeministke"

beschäftigen²⁰⁶. Auch zum Petersburger Face-Setting, zu dem 1996 Kathy Rae Huffman und Eva Wohlgemuth im Rahmen der St. Petersburg Biennale explizit nur Frauen einluden, kamen Männer (FACES 1996). Von den Petersburgerinnen wurden sie als wesentliche Gesprächspartner zum Thema Frauen und Kommunikation bezeichnet. Dies ist wahrscheinlich einer der größten Unterschiede zu deutschsprachigen Cyberfeminismen, die viel stärker in der Tradition eines feministischen Separatismus stehen.

Andererseits kann sich Cybermachismo auch auf Praktiken des Drag und das Spiel mit den Grenzen von Geschlecht beziehen, wobei Machismo auf der einen und Natur-Mütter auf der anderen extremen Seite stehen.

Neben etlichen Angeboten und Eröffnungen zum Surfen (z.B. unter "Cyberfeminismus" sind Links zur Schizoanalyse von Deleuze und Guatarri, zu poststrukturalistischen (Cyber-) Feministinnen wie Butler, Haraway, Braidotti und Stone, zu cyber (-feministischen) Kunstprojekten, usw.) versammelt die zweisprachige - englische und russische - Site eine große Vielfalt an eigenen kiberfeministischen und theoretischen Texten. Diese kreisen im weitesten Sinn um Geschlechterbilder und die Frau - und nehmen unterschiedliche theoretische Positionen zu Feminismus bzw. feministischer Politik ein, die auf den Seiten "Journal" nach vier Kategorien sortiert sind:

"Cyberfeminismus", "Mikropolitiken", "aktuelle Geschichte", "Peripherie". Insofern inszenieren die Seiten des Cyber-Femin-Clubs die oben beschriebene Streitkultur, stellen gegensätzliche, zum Teil sich ausschließende, Positionen nebeneinander. Dies wird besonders deutlich bei der "Diskussion" auf der Seite zu Cyberfeminismus: "Diese Diskussion wurde ausgelöst durch die Schwierigkeit, die Aufsätze von Irina Aristarkhova für eine weibliche Subjektivität und von Ol'ga Suslova gegen die Identifikation in einem System der binären Oppositionen in *einem* Katalog nebeneinander zu stellen." Hierauf folgen Bemerkungen zur Schizoanalyse von Alla Mitrofanova auf die Fragen: "Wie kann das Weibliche in einem nicht-binären System bestehen? Wie ist das Politische im Vielfältigen, Seriellen, Partiellen möglich?". (1998b)

Außer den Texten der Cyberfeministinnen Mitrofanova, Aktuganova und ihrem Gast Aristarkhova²⁰⁷, auf die wir in diesem Kapitel ausführlich eingehen, möchten wir einige besondere Texte und Verbindungen hervorheben. Auf der Seite "Mikropolitiken" ist neben den Texten zu Mutterpolitik und den Soldatenmüttern einerseits und andererseits zu Foucault und Deleuze eine Diskussion zu Kraft, Macht, Körper und Politiken verortet. Diese von den Cyberfeministinnen zusammengestellten Beiträge führen von reproduktiver über alternative Politik bis zur "Über-Belastung des Radikalen". Es handelt

[](#)

²⁰⁶Zum Beispiel: A. Dugin, "O ritual'noj i mističeskoj istorii ĭenskogo" ("Über die rituelle und mystische Geschichte des Weiblichen") und Oleg Domanov, "Feminism in an ethical space"

²⁰⁷Etliche ihrer Texte stehen hier auf diesen Seiten.

sich also nicht um ein online-Diskussionsforum, sondern um das Darstellen bereits vorhandener gegensätzlicher Positionen. Diese bestehen neben kleineren Statements aus weiteren Links. Interessant ist vor allem der Link zu www.clone.ru, einem affirmativen Webprojekt über Klonierung, der neben feministische bioethische Texte gestellt wird. Auch Verweise zur Moskauer virtuellen und realen Zeitschrift "Radek" und anderen anarchistischen "radikalistischen" Sites sind hier - vor allem als Gegenpositionen zum Cyberfeminismus - aufgeführt²⁰⁸.

"Aktuelle Geschichte" besteht beim Cyber-Femin-Club aus der "Körper-Geschlechts-Revolution" und der "Geschichte der Medien". Doch sind die wenigen Beiträge zu diesen vielversprechenden Überschriften eher enttäuschend. Außer dem Artikel von Wilhelm Reich findet sich unter ersterer lediglich ein Artikel von Irina ũerebkina "Passion: Female body and sexuality in Russia"²⁰⁹. Die Geschichte der Medien bezieht sich stark auf die Petersburger Geschichte mit dem Text über Medien-Kunst "Survey of net culture in St Petersburg + favorite authors in Moscow and Siberia" von Alla Mitrofanova und einem weiteren Artikel "Musik als Gegenstand der Neurophysiologie", und auf die Mediengeschichte der Galerie 21 von Irina Aktuganova. Illustriert werden diese Artikel mit vier Photos großer sowjetischer, russischer und sozialistischer Frauen: Ekaterina die Große, Rosa Luxemburg, Dolores²¹⁰ und Alexandra Kollontaj.

Unter "Peripherie" werden die klassischen marginalen feministischen Positionen gefaßt, wobei Mitrofanova einen theoretischen Artikel "Periphery and center, consciousness and body, structure and function, or war of paradigms at the dawn of the computer age" voranstellt. In diesem legt sie ihr Körperkonzept dar, auf das wir weiter unten genauer eingehen werden. Marginale Positionen des russischen Feminismus, die Stimmen rußländischer ethnischer Minderheiten, werden von Irina Aristarkhova ("Feminism and ethnic difference") und Guzel Sabirova und Elena Omelchenko ("The Islamic Renaissance" in mass expectations: Tatarstan and Dagestan. Basic tendencies.") dargestellt. Aristarkhova ist es ein besonders starkes Anliegen, auf russische Rassismen und Nationalismen - auch innerhalb feministischer Bewegungen - aufmerksam zu machen. Rußländischer Feminismus wird in der Regel mit russischsprachigem Feminismus des weißen, slavischen, christlich-orthodoxen Kulturkreises gleichgesetzt. Kritik von marginalisierten Anderen, wie in der postkolonialen feministischen Geschichte in den USA, findet sich kaum - sogar amerikanische Theoretikerinnen selbst blenden diesen Aspekt aus, wenden sich gerade mal lesbischen Minderheiten der Großstädte zu. Dies ist auch das Beispiel, das Aristarkhova anführt, wie eine Auseinandersetzung mit minoritären Positionen stattfinden kann:

[](#)

²⁰⁸ Interessanterweise wirkte Irina Aristarkhova lange Zeit bei (Mail-) Radek als Vertreterin des Feminismus mit.

²⁰⁹ Leider ist dieser Text seit einiger Zeit nicht mehr zugänglich.

²¹⁰ Diese können wir nicht einordnen. Der Name geht nur aus dem Dateinamen des Bildes hervor.

"Als ein mir bekanntes Beispiel für die Anerkennung identitärer (znakovye) Unterschiede zwischen Frauen in Rußland könnte die offene Anerkennung und schon lange geführte Auseinandersetzung mit lesbischen Themen im Zentrum für Gender-Probleme St.Petersburg dienen - und mir ist bekannt, daß einiger Widerstand zu diesem Thema in feministischen Kreisen überwunden werden mußte." (Aristarkhova 1998b)

Sie plädiert stark für eine Zusammenarbeit mit bestehenden (z.B. islamischen) Frauengruppen oder dem Komitee der Soldatenmütter. Hierbei betont sie die Wichtigkeit, Türen für marginalisierte Frauen zu öffnen - und nicht darauf zu warten, daß sie von selber kommen, wenn sie es brauchen.

"Ansonsten können wir nicht den russischen Feminismus und russische Frauen vertreten, wenn wir Anderssein (inakovost') und Unterschiede nicht *praktizieren*, so eng unser Kreis auch sein mag. (...) Ich möchte die Situation nicht so vorstellen, als würde nichts in dieser Hinsicht geschehen, obwohl diese Frage, meiner Meinung nach, die grundlegende für Feminismus in Rußland werden muß, insbesondere indem sie die Geschichte unseres heutigen sozialen und kulturellen Kontexts ins Blickfeld rückt. Dies erlaubt uns, sowohl den theoretischen als auch den praktischen Rahmen des Feminismus zu erweitern, indem Raum geschaffen wird für neue ethische Interventionen und die Umgestaltung der historischen Erfahrung Rußlands, die bis heute in ihrem Wesen gewalttätig gegenüber Unterschieden ist." (ebd.)

Außer diesen theoretischen Texten und Verweisen beantwortet Mitrofanova FAQs zu Cyberfeminismus²¹¹ und unter der Überschrift "Frauen-Bibliothek" finden sich Texte und Links zu feministischen Themen - von frauenbewegten NGO-Seiten bis zu kritischer Lektüre von Judith Butler.

Ein Archiv und die Kategorie "Kulturelles Leben im Sehfeld" führt aus der engeren Verbindung zu cyber/feministischen Themen heraus in die lokale Szene St.Petersburgs. Diese reicht vom künstlerischen Umfeld über Philosophie, Publizistik, "Konterkulturismus" und Geschichte der Kultur bis zu sozialen und kulturellen Institutionen in St. Petersburg. Hierbei wird noch einmal die Bedeutung des Petersburger Umfelds für den Cyberfeminismus sichtbar.

2.4.2.3.3. Politisierung des Cyberspace (Irina Aristarkhova)

Unser Blick ändert jetzt den Fokus von der örtlichen Szene in St.Petersburg nach Moskau bzw. zur Moskauerin Aristarkhova in Singapur. Hierbei werden die unterschiedlichen Handschriften der verschiedenen Frauen besonders deutlich, wenn wir den persönlichen lokalen Verortungen Aktuganovas und Mitrofanovas das Konzept

[fussnoten](#)

²¹¹Hierbei handelt es sich um den Artikel "How to become a cyberfeminist?" aus dem Reader der 1. CI.

des Cyberspace von Aristarkhova entgegensetzen. Innerhalb des russischen Cyberfeminismus stellt sie zugleich einen theoretisch abstrakten, als auch persönlich verletzlichen Beitrag dar.

Irina Aristarkhova baut ihre Strategien der Aneignung des Cyberspace und der Neuen Technologien auf einer Betrachtung der Machtverhältnisse auf. Sie sieht ein gewisses Potential in der Tatsache, daß der Cyberspace sich noch im Prozeß der Konstruktion und Etablierung befindet, (und z.B. die Kontrollmechanismen noch unklar sind²¹²) und fordert zur rechtzeitigen "politischen, ethischen und theoretischen Intervention" auf. Diese ist explizit feministisch und an Frauen gerichtet²¹³. Ausgangspunkt ihres Arbeitens ist die These, "daß der Cyberspace als eine Quelle des Genusses für und von Frauen erforscht und entworfen werden kann, als ein Weg, basierend auf verkörperter Subjektivität, weibliche Genealogie zu teilen, was die Erfindung einer neuen Form der Politisierung implizieren würde." (1999a) Die Schlüsselwörter "entwerfen", "Erfindung", "Polarisierung" deuten bereits an, was sie desweiteren immer wieder ausführt: daß sie von bewußten, aktiven und notwendigen politischen Konstruktionen ausgeht und den Cyberspace nicht als machtfreien Raum unbegrenzter Möglichkeiten auffaßt. Sie bezeichnet ihn als ein "Netz aus Machtverhältnissen", in dem die herrschende Genderpolitik ausgespielt wird (1). und grenzt sich mit Foucault von utopischen, libertaristischen Vorstellungen ab.

"Das Problem liegt also nicht darin, sie [die Machtstrukturen; baba_jaga] in einem Utopia völlig transparenter Kommunikation aufzulösen, sondern sich die Gesetze, die Managementtechniken, und ebenso die Moral, das Ethos, die Praxis des Selbst anzueignen, die uns ermöglichen, diese Machtspiele unter geringstmöglicher Beherrschung zu spielen." (Foucault, zit. in Aristarkhova 1999a)

Ihre Aufforderung, neue Formen feministischer Machtspiele zu entwickeln, verknüpft sie mit dem Hinweis auf bereits existierende Frauen-Räume und ihrer Beziehung zum Cyberspace, wie Kunsträume, Freundschaftsgruppen, feministische und Frauenorganisationen. Sie sieht den Cyberspace also auch in dieser Hinsicht nicht als völlig neuen Raum, sondern knüpft an die Erfahrungen von Frauen an, sowohl an die russländischer Frauen, als auch besonders an postkoloniale feministische Theorien. Eines ihrer wichtigsten Anliegen ist die Aufmerksamkeit für und der Umgang mit dem/n Anderen und die Anerkennung von Differenz und Differenzen. Dieses betrachtet sie als ein ethisches Problem sowohl auf philosophischer als auch auf praktischer Ebene. In Bezug auf den Cyberspace untersucht sie die Strukturen von Gemeinschaften und

[fussnoten](#)

²¹²Doch beschreibt sie in "Hosting the Other" (1999b) mit Bezug auf Sandy Stone, daß im Cyberspace von Anfang an Kontrollmechanismen verankert waren. Und gerade in den Auseinandersetzungen um Machtverteilung und Kontrolle im russischen Internet werden heftige Diskussionen um Zensur und Zensierbarkeit geführt. (siehe z. B. Fossato 2000)

²¹³ wobei ihr Begriff von Frau/en im nächsten Kapitel geklärt wird

Netzgemeinschaften und versucht, eine positive Vision²¹⁴ von cyberfeministischen Communities zu entwerfen. Entscheidend sind hierbei die Ideen der Gastfreundschaft und des Türöffnens für andere, die Aristarkhova aus Derridas Begriff der "hospitality" entwickelt.

"I have argued that cyberfeminist strategies, in following the feminist and deconstructive critical traditions of opening limits, have to make the closure and exclusivity of net communities a constant point of contestation so as to open doors into and actively create hospitable spaces for 'others' - whether different in terms of class, ethnicity, religion, culture and sexual orientation. Through sexual difference we must move towards an ethics of a cyber/feminist self, that would embody hospitable, not hostile, hostesses." (1999b: 21)

Sie setzt diese Idee des "hosting the other" als permanenten Störfaktor ein, der eine Homogenisierung cyberfeministischer Gemeinschaften verhindern sollte. Und spricht auch gleich an, worin sie die Gefahr der Homogenisierung in Bezug auf russische Communities sieht, was zum ständigen Punkt der Auseinandersetzung gemacht werden muß. Mit einem Blick auf die russische Geschichte von Katharina der Großen bis zur Sowjetunion warnt sie davor, die Homogenisierung der russischen Nation und Marginalisierung der eigenen Anderen zu wiederholen. Die Tendenz zur Homogenisierung in existierenden russischen - auch cyberfeministischen - Netzgemeinschaften sieht sie in der unreflektierten Verwendung der russischen Sprache, womit die Tradition der Marginalisierung anderer Sprachen fortgesetzt wird. Aristarkhova sieht außerdem die alternative Verwendung von Englisch als Zeichen dafür, daß die Gruppen ein größeres Interesse an einem englischsprachigem "Außen" haben, als daran, sich mit Differenzen "innerhalb" auseinanderzusetzen und zu verlinken (20). Desweiteren ist eine Zentralisierung von Netzaktivitäten und -gruppen in den "Hauptstädten" Moskau und St.Petersburg zu beobachten, die ebenfalls symptomatisch für die russische Geschichte ist. Aristarkhova weist hier auf die Bedeutung der "geographical locations of net communities" hin, wobei es ihr vor allem um die Kontrolle von Ressourcen und Diskursen geht. Das habe dazu geführt, daß der "russische Cyberspace" im Ausland vor allem durch Gruppen aus den beiden Städten repräsentiert werde und vor allem auch diese durch Investoren und Organisationen unterstützt werden. Gerade dieses Potential müßte jedoch genutzt werden, um Türen für Andere zu öffnen. Hier geht auch eine klare Kritik an die Genderzentren in Moskau und Petersburg und den Cyber-Femin-Club. Ihre Elementarkurse in Internetnutzung für Frauen haben die kulturelle und linguistische Homogenität bewahrt und Frauen anderer ethnischer und religiöser Zugehörigkeit aus ihren Programmen ausgeschlossen (21)²¹⁵. Hier schließt sich als weiterer Kritikpunkt die Nicht-Thematisierung minoritärer

[fussnoten](#)

²¹⁴ keine Utopie, da sie diese nicht an einem Nicht-Ort ansiedelt, sondern sehr konkret Bezug nimmt auf die Möglichkeiten der bestehenden und entstehenden Gruppen
²¹⁵ Was für Aristarkhova bedeutet, sie haben sie nicht aktiv berücksichtigt und eingeladen.

Interessen an. Wie bereits erwähnt, stellt für sie das Petersburger Genderzentrum, das die Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit lesbischen Gemeinschaften angestoßen hat, eine Ausnahme dar.

Ihre Hoffnungen, daß solche politischen Interventionen von Netz-Communities gehört werden könnten, begründet sie nicht etwa in der Struktur des Cyberspace. Im Gegenteil setzt sie sich nicht nur mit den Machtverhältnissen auseinander, sondern weist auch darauf hin, daß über die operative Basis von Computern - die Algorithmen - in ihrem Bezug zur Idee des Heterologischen²¹⁶ noch nachgedacht werden müßte.

"While Zielinski's argument of heterogeneity being necessarily antithetical to algorithmic conversions seems too essentialized, it does make sense to acknowledge that the proprietary conventions of 'the algorithmic' do not entirely cohere with those of 'the heterological'." (1999b: 18)

Aristarkhova beruft sich auf ihre Erfahrungen bei MailRadek²¹⁷ und im Cyber-Femin-Club. Im Rahmen von MailRadek erfuhr sie Offenheit und die Möglichkeit der Zusammenarbeit (und des Türöffnens für Andere), während es sehr viel schwieriger war, in die Aktivitäten und Treffen des Print-Journals hineinzukommen. Sich auf ihre Erfahrungen mit den anderen russischen Cyberfeministinnen (Irina Aktuganova und Alla Mitrofanova) beziehend, formuliert sie ihr Plädoyer für cyberfeministische Praktiken:

"Cyberfeminism thus provides a rich technological facility to articulate feminist as well as minority concerns, especially if we are aware of the necessity to practice difference, face and listen to others and not just 'celebrate' our highly homogenized net communities (here we can learn from the experiences of post-colonial feminism)." (21)

Aristarkhova vergißt in ihrer Betrachtung nicht die ökonomischen Zusammenhänge und Ausbeutungsverhältnisse, innerhalb derer diese Technologien entstehen:

"Als Cyberfeministinnen sollten wir jene weiblichen Finger nicht vergessen, die auf der ganzen Welt die Körper unserer Computer herstellen, und die angestellt werden, weil sie Frauen sind - das bedeutet nicht nur billig, sondern auch schwer arbeitend und fähig." (1999a)

Ebenso wie sie den Cyberspace nicht als machtfreien Raum sieht, lehnt sie es ab, ihn als körperlos zu entwerfen.

"Eine virtuelle Realität ist vor oder ohne unsere Körper und die Machtverhältnisse, die uns unsere Verkörperung zu durchschreiten erlaubt, nicht existent. Den Cyberspace als körperlos wahrzunehmen, ist ebenso eine politische Wahl, wie ihn als verkörpert zu empfinden." (1999a)

[fussnoten](#)

²¹⁶ Das "Heterologische" führt Aristarkhova in "Hosting the Other", in Anlehnung an Zielinski und Bataille, als einen weiteren Begriff ein, der Aufmerksamkeit dem Anderen gegenüber bedeutet (1999b: 17).

²¹⁷ Radek war zunächst ein Moskauer (Print-) Journal zu Theorie, Kunst und Politik aus den Kreisen der linken radikalen KünstlerInnen und AktivistInnen. Die Gruppe bestand anfänglich nur aus Männern. 1998 wurde eine Netzversion begonnen, an der auch Aristarkhova mitarbeitete (<http://www.mailradek.rema.ru>).

Mit ihrer "Politik des Genusses" entwirft sie den Cyberspace als einen möglichen feministischen Raum, als einen Ort zur Erschaffung einer verkörperten weiblichen Subjektivität...

2.4.2.4. Frau

2.4.2.4.1. Differenzen zwischen Frauen (Irina Aristarkhova)

In Fortführung von Luce Irigarays Ideen und Visionen entwickelt Irina Aristarkhova einen strategischen Begriff von Weiblichkeit und sexueller Differenz, der es ihr erlaubt, auf der Ebene der symbolischen Fiktion zu arbeiten und gleichzeitig reale Frauen in den Mittelpunkt ihres Denkens zu stellen. Wie wir bereits gesehen haben, sind diese die Adressatinnen ihrer Vorschläge. Ihre Politik verbindet sie mit der Ethik der sexuellen Differenz²¹⁸, wobei es ihr - wie bereits dargestellt - nicht nur im Cyberspace um eine Möglichkeit der Begegnung in Anerkennung der Differenz des/der Anderen geht. Sie setzt hierbei die sexuelle Differenz gerade zur Verhinderung einer Vorstellung von essentialistischer Weiblichkeit ein und ist sich dessen bewußt, daß die Vorstellung eines verkörperten Subjektes und einer weiblichen Identität insbesondere im Cyberspace essentialistisch und totalisierend wirken könnte.

Dem stellt sie aber weibliche Verkörperung als politischen Akt gegenüber, den sie als Vorgang der Konstruktion und Kreation beschreibt.

"Frauen können nur durch Etablierung sozialer und politischer Verbindungen untereinander ihre eigene Subjektivität kreieren, und eine Ethik der Differenz, nicht der Gleichheit, muß in diesem Prozess eine zentrale Rolle spielen." (1999a)

Unter Bezug auf Irigaray argumentiert Aristarkhova, "daß das Thema der sexuellen Differenz nicht mehr wie bisher auf das Geschlecht und den sexuellen Akt reduziert werden kann. Es geht um ein Verständnis von Subjektivität als einem Kreuzungspunkt unserer Verkörperung und der Welt. Demnach ist die virtuelle Realität nicht virtuell im Sinne von ir-real, sondern ein Raum für die Erschaffung höchst realer Verbindungen, Ursprünge neuer Beziehungen, einer ganzen Reihe von Genüssen."

Hier setzt Aristarkhova bereits ihr (und Irigarays) Verständnis von verkörperter Subjektivität ein, um virtuelle Realität wirksam zu redefinieren. Diese Definition stellt sich meines Erachtens der Mehrdeutigkeit und der Ununterscheidbarkeit der Grenze zwischen virtueller Realität und real life.

[fussnoten](#)

²¹⁸ Den Streit um Irigarays Konzept der sexuellen Differenz, auf das Aristarkhova sich bezieht, hat z. B. Eva Horn in ihrem Vorwort zu Fraisse 1995 dargestellt. An Irigarays Text "Das Geschlecht, das nicht eins ist/ Das Geschlecht das keins ist" führt sie die verschiedenen Lesarten vor. Einmal könne die Rede vom Geschlecht der Frau als zweigeteilt metaphorisch gedeutet werden, als Theorie von Weiblichkeit als innerer Differenz und damit als Dekonstruktion des Begriffs der Selbst-Identität, als Differenz nicht zwischen den Geschlechtern, sondern innerhalb der Gender-Identitäten als Abweichung einer Identität von sich selbst. Oder sie werde als eine in der Anatomie verankerte Zweigeteiltigkeit und damit Besonderheit der Frau verstanden, die die genaue Differenz der Frau zum Mann bezeichnet. Aristarkhova nimmt die erste Lesart auf, setzt sich aber auch mit den Kritiken auseinander, wie noch gezeigt wird. (vgl. Horn 1995: 13)

Das Potential der Kreation bezieht sie aus Irigarays Aussage, daß Frauen "noch nicht Subjekte" sind. Sie sind "Subjekte im Werden" und es scheint offensichtlich, daß dies ein offener Prozeß ist, der gerade durch seine Unabgeschlossenheit die Chance zur Verstörung der Geschlechterordnung bietet²¹⁹. Aristarkhova beansprucht keine Definitionen, sondern neue Praktiken.

In Auseinandersetzung mit Irigarays Kritikerinnen weist sie mit Blick auf Irigarays Gesamtwerk die Vorwürfe von Essentialismus und Reduktionismus zurück und interpretiert Irigarays Verwendung der Morphologie des Körpers politisch.

"Die Erschaffung der weiblichen Subjektivität in einer geteilten Körperlichkeit von Frauen zu verankern, kann als eine starke politische Geste gelesen werden." (6)

Aristarkhova sieht hierin die Schaffung von "Respekt für die Position des weiblichen Subjektes", was meines Erachtens vor allem den kulturhistorischen Ausschluß von Frauen aus der Subjektposition angreift und den Versuch darstellt, die "unmögliche Position der Frau" zu durchbrechen. Um nicht die Reduktion der Frau auf ihre Geschlechtsorgane zu wiederholen, führt Aristarkhova den Begriff der Subjekte im Werden bzw. der nomadischen Subjekte ein.

"Bisher konnten Frauen nichts für sich in Anspruch nehmen, die Wahl lag entweder darin, ein Mann zu werden, oder sich in den Abgrund eines Seins ohne Grenzen zu stürzen. Irigaray betont die absolute Notwendigkeit, solche Verankerungsachsen für Frauen zu schaffen, die ihnen Bewegungsfreiheit als nomadische Subjekte erlauben." (6)

Das Beharren auf der sexuellen Differenz heißt, daß Frauen sich von männlichen Subjekten unterscheiden werden und die "Bedeutung ihrer Subjektposition selbst neu definieren" müssen. Männliche Subjekte sind hier als das Ungeteilte, das Selbe gemeint. Wenn eine Frau beansprucht, nicht als Frau, sondern als Neutrale (Person) zu schreiben, verleugnet sie ihre Position. "Es gibt kein Neutrales - es verbirgt *ihn*, das Selbe." Aristarkhova verbindet dies - wie Irigaray - mit einer Kritik an männlichen Philosophen, die versuchen, "einen 'weiblichen Raum der Enunziation' einzunehmen, um die Fundamente des modernen Subjektes zu erschüttern" (7). In ihrer, z.B. Derridas, "Operation der Weiblichkeit" kommen real existierende Frauen nicht vor, und es ist ein weiterer Versuch, "der sexuellen Differenz des Anderen einen Raum zu verweigern." Was Irigaray von Männern fordert, ist ein Eingeständnis ihrer männlichen Subjektposition, um so Frauen Platz für die Erschaffung ihrer eigenen Subjektivitäten zu lassen".

Aristarkhova setzt sich in diesem Zusammenhang mit dem Anliegen der "Befreiung" auseinander.²²⁰, was auch von Interesse ist bezüglich Mitrofanovas Versuch, den

[](#)

²¹⁹ Interessant ist hier ein Vergleich zu Mitrofanovas Konzept vom "schwangeren Subjekt", das aber eher die Verabschiedung des Subjektbegriffes überhaupt anstrebt, während Aristarkhova versucht, einen positiven Subjektbegriff in Differenz zu entwickeln. (siehe Kap. 2. 4. 2. 5. 3.)

²²⁰ Diese Überlegungen sind auch in Bezug auf Mitrofanovas Anliegen einer Befreiung des Körpers interessant.

Körper zu befreien. Sie bezieht sich auf Foucault und überträgt diese Sichtweise auf Irigarays Konzept.

"Ich halte es für gefährlich, über Identität und Subjektivität als etwas tiefes und eigentlich natürliches nachzudenken, und nicht als von politischen und sozialen Faktoren bestimmt. Wir müssen von dieser Art von Subjektivität, der psychologischen Subjektivität, mit der der Psychoanalytiker zu tun hat, befreit werden. Wir sind die Gefangenen bestimmter Vorstellungen von uns und unserem Verhalten. Wir müssen unsere Subjektivität, unsere Beziehungen zu uns selbst, befreien." (Foucault, zit. in Aris 1999a)

Aristarkhova argumentiert, daß es hier um eine "Befreiung vom" (essentialistischen Selbst), und nicht um eine "Befreiung zum" (essentialisierten Selbst) ginge. Wir müssen "verschiedene Arten von politischen und sozialen Faktoren schaffen und nicht nach Definitionen unserer Natur suchen". (Aris: 4)

"Frauen können nur durch Etablierung sozialer und politischer Verbindungen untereinander ihre eigene Subjektivität kreieren, und eine Ethik der Differenz, nicht der Gleichheit, muß in diesem Prozess eine zentrale Rolle spielen" (4).

Aristarkhova warnt vor einer "Fusion befreiter Identitäten", da diese Gewalt gegen das Andere produziert, und macht deshalb den Begriff der (sexuellen) Differenz stark. Sie weigert sich ebenso, wie Frauen über ihre "Natur" oder Sexualorgane zu definieren, die Verbindung über gemeinsame Erfahrungen aufzubauen. Immer wieder betont sie die "risikoreiche, sozialpolitische Wahl" (3), die Erfindung und die notwendige Aufmerksamkeit für Unterschiede unter Frauen.

"Wir sollten hier nicht zwanghaft versuchen, die existente Diversität unter Frauen auf dasselbe Wesen zu reduzieren, das auf sichtbaren Sexualorganen basiert, oder auf als gemeinsam angenommenen Erlebnissen. Es ist vielmehr ein Versuch, einen Raum für die positive Begegnung von Frauen als Frauen zu schaffen, und zwar nicht von Natur aus, sondern durch unsere Entscheidung, uns mit sexueller Differenz auseinanderzusetzen und sie zu durchdenken." (9)

Mit ihrem Diskussionsbeitrag "Feminismus und ethnische Minderheiten" greift sie direkt in die feministische Debatte in Rußland ein und macht darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung "russische Frau" sehr undifferenziert verwendet wird.

"Deshalb ist es, wenn wir über die Unterschiede unseres Feminismus zum westlichen sprechen, notwendig zu unterstreichen, daß wir nicht den Begriff der russischen Frau verwenden können, wenn wir über russischen Feminismus sprechen, ohne an diese Heterogenitäten und Unterschiede zwischen Frauen in Rußland zu erinnern - von welcher Frau reden wir? Um eine positive rußländische feministische Strategie zu entwickeln, ist es notwendig, an die ethnischen, religiösen und vielen anderen Unterschiede zwischen Frauen in Rußland zu denken. Unsere feministische Strategie sollte offen gegenüber Unterschieden unter Frauen sein, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis - bezüglich Klasse, sexueller Orientierung, Kultur..." (2)

Sie spricht in diesem Zusammenhang das immer wieder auftauchende Problem der Repräsentation an. Sie fordert also einerseits auf, die Differenzen genau zu benennen und genußvolle Verbindungen einzugehen und leitet die Strategien aus einem diskursiven Begriff von Weiblichkeit her. In einer Paraphrase auf Foucault fragt sie: "Welche Beziehungen können durch Weiblichkeit etabliert, erfunden, multipliziert und moduliert werden?" (4)

So bezieht sie sich in "Hosting the Other" auf die Zuschreibung der "hospitality" und setzt diese ein, um ein neues Konzept von Gemeinschaft zu entwerfen. Ähnlich operiert sie mit dem Begriff der Mutterschaft in "Mutterpolitik". Sie scheut es auch nicht, sich auf Sadie Plants Mythos von der Verbindung zwischen Technologie und Frauen zu berufen: "Laut Sadie Plant (1995) war Technologie immer eine weibliche Sphäre, ein Netz aus Matrixen, die auf eine bestimmte Art miteinander verwoben sind" (11). Durch den Kontext, in den sie diese Aussage einbindet, entgeht sie aber, anders als Sadie Plant, der Essentialisierung. In diesem Zusammenhang sind auch ihre Bezüge auf den weiblichen Körper und seine Prädestiniertheit für das "Fliegen im Cyberspace" (9) zu sehen. In "Cyber-Jouissance" entwickelt sie die Strategie des Genusses entgegen der Vorstellung von der Leidensfähigkeit der russischen Frauen:

"Das orthodoxe Christentum, wie es sich in Rußland entwickelt hat, betont traditionellerweise, und besonders für Frauen, die Wichtigkeit und den Wert des Leidens, das in der russischen Kultur und Gesellschaft auf verschiedene Weise Ausdruck gefunden hat. Daher empfinde ich die Vorstellung einer (kollektiven) weiblichen Jouissance für russische Frauen, die die Ideale, 'wie eine Frau in Rußland sein sollte', in Frage stellt, als noch viel passendere 'strategische Aktion' des Subjektes für russische Frauen." (12)

In einer Paraphrase auf Aristarkhova würden wir behaupten, daß sie so selbst "starke politische Gesten" entwickelt. Es gelingt ihr, verschiedene Ansätze zusammenzudenken und damit Unruhe in feministische und cyberfeministische Zusammenhänge zu bringen und wesentliche Fragen zu stellen.

Durch die Behauptung der Nicht-Subjektivität von Frauen und die Aufforderung zur Kreation von Räumen zur Schaffung weiblicher Subjektivität, stellt sie die Grenze zwischen "virtueller" und "realer" Realität in Frage. Realität heißt für sie die Erfahrung von Widerstand und Differenz in der Begegnung und in unseren Körpern...

2.4.2.4.2. Frauen (?) und die Macht der Mutter (Alla Mitrofanova und Irina Aktuganova)

Im Gegensatz zu Aristarkhova entwickeln Irina Aktuganova und Alla Mitrofanova eine Vorstellung von Frau und Weiblichkeit, die unterhalb oder außerhalb der Ebene der Repräsentation liegt, und die sie nicht politisch verankern.

Grundlegend für dieses Verständnis ist die Gegenüberstellung von Existenz und Narrativen. Letztere werden mit Repräsentation und mit dem Politischen und Sozialen

gleichgesetzt und erfahren eine Abwertung. So bezeichnet Mitrofanova soziale und politische Rollen und Identitäten als "Peanuts", verglichen mit ihrer "ganzen existentiellen Aufgabe" (Mitrofanova, Suslova 1999). Während sie an einer philosophisch-theoretischen cyberfeministischen Diskreditierung von Narrativen und Repräsentationssystemen arbeitet, deren Konstrukt-Charakter vorführt, weigert sie sich, sich mit der realen Bedeutung dieser Narrative oder Konstrukte auseinanderzusetzen und stellt dem ihre Idee vom Cyberlife als neuer Realität entgegen.

"Cyberlife ist our new reality... I think an idea of multiple formalization is placed in the cyber creative and reflective tactic. Of course I constantly hear that there are a lot of problems, with human rights and so on, but I see them as a fight between narratives." (1999: 6)

Gender betrachtet sie ebenso als ein Narrativ, das sich im Cyberlife auflöst und nicht länger repressiv wirkt. Hierbei ist sie sehr konsequent, so daß Frauen oder die "Frau" bei ihr eigentlich kaum auftreten. Cyberfeministinnen sind meist Frauen, aber nicht notwendigerweise: "children, men, animals are included" (1999: 12). Auch in ihrer Theorie zur "Kibermaterinstvo" ("Cybermuttertschaft/mütterlichkeit")²²¹ bindet sie Mutterchaft und Schwangerschaft nicht an Frauen - der Begriff "Frau" kommt in ihrem Text nicht ein einziges Mal vor.

Mit ihrer Haltung und ihrer Nichtbeachtung sexueller Differenz als politische Größe leugnet sie die realen Frauen und ihren paradoxen Status. Das führt aber auch dazu, daß sie möglicherweise die Geschlechterdifferenz wieder festigt. In einem Interview von Josephine Bosma nach der Bedeutung ihres Frauseins für sie befragt, macht sie einen Unterschied zwischen Männern und Frauen auf:

"As a woman I successfully avoid a lot of social and political paranoias (usual traps for men)." und fügt dem eine Beschreibung der existentiellen Erfahrung des Kinderbekommens an.

Diese geschlechtsspezifische Zuordnung von Sphären - die von Mitrofanova selten so formuliert wird, weil sie meistens gar nicht über Frauen und Männer spricht - wird bei Irina Aktuganova explizit entwickelt.

In ihrem Text "Mother, Father and the Global Project" (1998), der als Beitrag zur First Cyberfeminist International entstand, offensichtlich mit dem Anliegen, Differenzen und Mißverständnisse zwischen Ost und West zu thematisieren, ordnet sie der Mutter das Natürliche, Ontologische zu und dem Vater das Virtuelle, Narrative, den Bereich der Kultur, z.B. in Gestalt des monotheistischen Gottes. Mutter setzt sie hier unkommentiert mit Frauen gleich - und der Vater steht für die Männer.

So verwundert es nicht, daß sie die Geschlechterdifferenz letztendlich in der Reproduktion verankert. Die Macht der Mutter gründet auf ihrem "natural right to give birth and love". Die Macht des Vaters ist nicht ontologisch begründbar.

[fussnoten](#fussnoten)

²²¹ siehe Kapitel 2.4.2.5.3.

Aktuganova betrachtet Gesellschaft als ein sich selbst regulierendes System und geht von einem natürlichen Gleichgewicht der Geschlechter aus, das sich von selbst wieder herstellt. Die Geschichte der Geschlechterverhältnisse, die sie schreibt, ist nicht die eines Geschlechterkampfes, sondern die der unbewußten gemeinsamen Bemühungen von Frauen und Männern, dieses Gleichgewicht herzustellen. Es scheint jedoch nie existiert zu haben. Anfänglich war die Macht der Mutter zu groß, dann wuchs die Macht des Vaters zu stark an. Hier macht Aktuganova die Unterscheidung in die ontologische, immanente Macht der Mutter und die virtuelle des Vaters. Letztere sei jedoch in den letzten zwei Jahrtausenden zu real geworden. Ihre Legitimierung fand sie, da sie keine ontologische Grundlage hat, in der Schaffung von Kultur, womit auch die Erfindung von Narrativen verbunden ist. Diese Differenz, der zugleich auch bestimmte Sphären zugeordnet werden, den Männern die soziale ("patriarchal power") und den Frauen die private ("Mother's Terror") ist an ein Wertesystem geknüpft, das Existenz und Ontologie von Narrativen und dem Sozialen trennt.

Aktuganova nennt zwei Möglichkeiten, den Bereich der Frauen, angesichts der zu großen Macht des Vaters wieder auszuweiten: die Diskreditierung und Okkupation der virtuellen Welt des Vaters und die Ausweitung des Mutter-Diskurses (Kreierung einer eigenen virtuellen Realität). (37).

Dieser Prozeß der Zurückdrängung ist bereits seit Jahrhunderten in Gange, so daß Aktuganova behaupten kann, es gäbe keine Gender-Assymetrie. In ihre bisher nicht spezifizierte Geschichte führt sie desweiteren eine Differenz zwischen Ost und West ein, mit der sie Rußland zum matriarchalen Land erklärt, in dem es keine Marginalisierung des Weiblichen gab und gibt.

Die Grenzlinie verläuft für sie entlang der Trennung von orthodoxer und katholisch-protestantischer Tradition. Im Westen sei die virtuelle Welt des Vaters als eine Ideologie errichtet worden, die durch Theologie/Theorie, Wissenschaft, Politik und Kunst unterstützt werde. Eine völlige Virtualisierung habe stattgefunden. Östliche Realität hingegen drückt sich noch immer über Ontologie und Geschichte aus. Die Macht der Mutter sei auf ihre Söhne und Ehemänner übertragen worden, Frauen agierten aber durch diese (als Medium) im sozialen Feld. Hieraus zieht sie Schlüsse, wie die Entkörperung der Welt des Vaters und die Feminisierung vonstatten gehen.

Im Westen finde eine Aneignung der patriarchalen Werkzeuge (Wörter, Ideen, wissenschaftliche, soziale und politische Technologien) durch den Feminismus statt. Im Osten hingegen vollzieht sich dieser Prozeß faktisch von selbst: "through ontology and history. Without any theory, and special feminist social and political activity." (38) bzw. ist bereits beendet: "the Father's discourse died in Russia" (38).

Die Arbeit mit dem Begriff des Virtuellen und die Möglichkeit, den Mutterdiskurs durch Kreierung einer eigenen virtuellen Realität auszuweiten, läßt nach den Zusammenhängen zwischen Weiblichkeit und Cyberspace fragen. Aktuganova scheint, ähnlich wie im Mythos von Sadie Plant, von einer "natürlichen" Verbindung zwischen beiden auszugehen. So betont sie immer wieder, daß es Frauen waren, die in

Petersburg begonnen haben, sich mit den neuen Medien zu beschäftigen und begründet dies in weiblichen Eigenschaften.

"... daß sich in der Frau zwei Züge glücklich vereinen - der Durst nach Neuem und der Instinkt zur Selbsterhaltung. Der erste Zug hilft der Frau, wie ein Pionier neue soziale Räume zu erschließen, der zweite - der Selbstzerstörung zu entrinnen."²²² (1998b)

Im Interview mit Kathy Deepwell bezeichnet sie Wünsche und Begehren als Auslöser für die Arbeit mit neuen Medien, und diese würden bei Frauen durch andere Organe produziert als bei Männern. Weitere Eigenschaften, die sie Frauen zuschreibt, sind Interesse am Detail, der Atmosphäre kleiner Dinge, Aufmerksamkeit.²²³ Anders als bei Aristarkhova ist das jedoch durchaus keine strategische oder ironische Aneignung der Zuschreibungen an Frauen. Die positive Umwertung ontologisch verankerter, weiblicher Eigenschaften versteht Aktuganova nicht als politischen Gestus, und auch die Arbeit mit den neuen Medien stellt für sie keine bewußte Aneignung dar, sondern ist ein Ergebnis der Prozesse im sich selbst regulierenden System. "We realize our task unknowing everywhere, without thinking about it." (1998c: 38)

Insofern spricht sie Frauen, wie Menschen überhaupt, jede bewußt gewählte Handlungsfähigkeit ab: "We work together for the 'global project', and the aim of this project is hidden from us." (ebd.)

2.4.2.5. Körper

2.4.2.5.1. Irina Aristarkhovas verkörperte politische Aktion

Aristarkhova stellt den Körper und explizit den weiblichen Körper, den sie aber (wie bereits gezeigt) nicht in seiner Anatomie verankert oder auf Sexualität und die Sexualorgane reduziert sehen möchte, in den Mittelpunkt ihrer Strategien zur Politisierung des Cyberspace. Die "Notwendigkeit der verkörperten politischen Aktion" (1999a) begründet sie hauptsächlich mit Foucaults Schriften zum Zusammenhang von Körper und Politik und zu Staatlichkeit und Biomacht. "Laut Foucault kann nur, was den Körper berührt, als politisch gesehen werden." (ebd.).

Ihre Aufforderung zur Politisierung des Cyberspace und der Erschaffung geht einher mit der Vorstellung, neue genußvolle Räume zu schaffen, in denen sich unsere Körper begegnen können. Hier macht sie einen doppelten Schritt, indem sie einerseits davon ausgeht, daß Frauen und ihre Körper (erst noch) geschaffen werden - gekoppelt an das Konzept der Subjektwerdung der Frau - andererseits auf der Notwendigkeit besteht, "den spezifischen Körper nicht zu verleugnen" und die sexuelle Differenz nicht zu verweigern.

[fussnoten](#fussnoten)

²²² "... äto v ĩen%äine säastlivo soäetajutsja dve äerty - ĩäıda novi zny i instinkt samosochranenija. Pervaja äerta pomogaet ĩen%äine po-pionerski osvai vat' novye social'nye prostranstva, vtoraja - izbegat' samorazru%enija."

²²³ Fast schon zynisch, wie sehr uns diese Aufzählung an die Frauen in der Chipfabrik erinnert.

Mit Irigarays Konzept der sexuellen Differenz will sie die Erschaffung der weiblichen Subjektivität in einer geteilten Körperlichkeit von Frauen verankern. Das bedeutet, von einem "Prozess der Frauwerdung" auszugehen, "ohne die Notwendigkeit, den Körper einer noch nicht existenten Frau zu verwandeln. Also auch hier steht die Aufgabe der Kreation im Vordergrund.

"Es ist eine Einladung, gemeinsam geboren zu werden, Frauen und Subjekte zu sein, uns selbst einen Körper zu überlassen, der diesen Prozess genußvoll erlebt.

Gemeinsam. Mehr als eine, nicht identisch, aber doch - wir." (ebd.)

Aristarkhovas Strategie des Genusses bezieht sich sehr explizit auf Körper und auf Irigarays Version des erotischen Austausches. Diese setzt den erotischen Austausch als eine Vision ein, zur Verbindung des Fleischlichen und Transzendentalen, als eine Phantasie, die die Basis menschlicher Gemeinschaft bilden könnte. (ebd.)

"[Sie] versucht aus der Immobilität und Erstarrung (Tod) des solipsistischen männlichen Subjektes, in die Mobilität und Fruchtbarkeit (Leben) des Paares zu entkommen" (Whitford in Aristarkhova 1999a).

Wir würden - ähnlich wie Whitford - diese Vision vom erotischen Austausch als positiven Versuch, Realität im Leben, und nicht im Schmerz oder Tod, zu erfahren, deuten. Hieran knüpft sich auch das Anliegen der Begegnung in Differenz und damit der Erfahrung von Widerstand.

"Wenn Irigaray die Erschaffung einer weiblichen Subjektivität im Körper und seiner Morphologie verankert, liegt der effektivste Weg, sich darauf zu beziehen, nicht darin, dies als eine Essentialisierung der Frau zu sehen. Ganz im Gegenteil dazu ist es eine politische Entwicklung, denn es ist der Körper, der uns erlaubt, als Frauen zu leben und zu lieben." (Aristarkhova 1999a)

Hierbei ist mit diesem werdenden Körper - entgegen feministischen Instrumentalisierungen des Körpers (die Aristarkhova jedoch als durchaus produktiv bezeichnet), die "Vorstellung des Körpers um seiner Selbst willen" (ebd.) gemeint. Eine Vorstellung, die Alla Mitrofanova auf einer ganz anderen Ebene entwickelt...

2.4.2.5.2. Alla Mitrofanova: der befreite Körper und virtuelle Anatomien

Sie nimmt die neuen Informations- und Körpertechnologien zum Anlaß, neue Körperkonzepte zu entwickeln bzw. alte zu überprüfen, und stellt ebenfalls Verkörperung als "positive Notwendigkeit" in den Mittelpunkt ihrer cyberfeministischen Theorie. Im Unterschied zu Aristarkhova ist diese eher philosophisch als politisch geprägt, was sich vor allem in einer anderen Bestimmung des Begriffs der "Verkörperung" äußert und in einem anderen Umgang mit "Subjektivität" und sexueller Differenz. Auch Mitrofanova geht in ihrer Theorie von einem Körper im Werden aus, entzieht diesen aber der bewußten Konstruktion und Kreation, ja überhaupt dem Zugriff des Subjektes, und siedelt ihn auf der Ebene der Immanenz an.

Ihre Suche nach "multiplicities in which there dissolve claims of domination and binary oppositions" (1999: 12) und der Angriff auf das Subjekt könnte ebenfalls als "starke politische Geste" gelesen werden, führt aber unseres Erachtens in ihrer cyberfeministischen Theorie zu einer Verleugnung sexueller Differenz und der Realitäten und Differenzen von Frauen.

Zunächst stehen der Körper "allgemein" und das Subjekt im Mittelpunkt ihres Interesses.

"The body (the problem of corporeality) is once again relevant. Relevant in the sense of being problematic - problematic in terms of its boundaries, functions and images." (Mitrofanova)

Ihr Hauptangriffspunkt ist dabei die bewußtseins- und subjektzentrierte Tradition der europäischen Kultur und Philosophie, innerhalb derer Körper zu Objekten werden und "totally agonized through language, through medicine, through politics etcetera". Sie setzt die Werkzeuge des Cyberfeminismus ein, um diese Tradition zu "hacken" und unternimmt von verschiedenen Seiten Angriffe auf dieses bewußtseinszentrierte Konzept. Sie setzt mit ihrem Körperkonzept auf der operativen Ebene von Computern an und vergleicht diese mit der Tätigkeit des Nervensystems.²²⁴

So schreibt sie eine doppelte Geschichte der Computertechnologien und macht sich letztendlich deren Ambivalenz zunutze, um Körper in den Status handlungsfähiger Akteure bzw. operativer, funktionaler Möglichkeiten zu heben. Sie diskutiert mit ihrer Computergeschichte verschiedene, derzeit kämpfende, Paradigmen: Peripherie und Zentrum, Bewußtsein und Körper, Struktur und Funktion und verknüpft verschiedene Stränge. Es entsteht das Bild eines aufsässigen Kindes, das seinen Eltern über den Kopf wächst. Sie bezeichnet den Computer als Kind einer Kultur, die das Bewußtsein verabsolutiert, deren Absicht es war, ihn als "Prothese konkreter Operationen des Bewußtseins" einzusetzen, als künstliches Bewußtsein, das die Rolle des Bewußtseins als "Interface zwischen Subjekt und Welt" einnimmt. Gleichzeitig sieht sie ihn jedoch als "Adoptivkind der Neurophysiologie", die sie aber auch mit einer doppelten Geschichte der Auseinandersetzung zwischen hierarchischen und nicht-hierarchischen Ansätzen versieht.

In ihrem Text "Periferija i centr" ("Peripherie und Zentrum"; 1998e) verfolgt sie die Geschichte der sowjetischen Neurophysiologie und untersucht die Entgegensetzung von Struktur und Funktion. Ende der 20er Jahre, als die ersten Modelle für Rechenmaschinen in der Sowjetunion erarbeitet wurden²²⁵, setzte sich in der Nervenphysiologie - vor allem mit Pavlov - das Konzept der hierarchischen "Struktur" durch. Ähnliche Entwicklungen sind in der Literatur- und Kunsttheorie²²⁶ zu beobachten.

Dem stellt Mitrofanova den neurophysiologischen Körper, wie ihn Anochin 1932 bestimmt, als funktionales, temporäres Modell ohne innere Hierarchien, mit einer

[](#)

²²⁴ vgl. Kap. 2. 2. 4.

²²⁵ 1927: Ger%gori n, Ki rpi äev, Bruk, Lukj anov u. a.

²²⁶ kl ovskij , I offe, Vi pper, Al pat ov

Gleichwertigkeit aller Elemente in ihrer Heterogenität, gegenüber. Eine Hierarchie existiert nur zeitweise zur Erfüllung einer Funktion. Die Dominanz zerfällt danach sofort. Ein solches Konzept hat für die Geschichte des Computers entscheidende Bedeutung und stellt eine Kritik der bewußtseinszentrierten Ursprungsgeschichte dar.

"Dabei ist das Konzept des Intellectes die Reduktion des Körperlichen, Psychologischen, Individuellen, Zufälligen. Die Logik wird universalisiert; Information wird von Analogem, Unklarem und Widersprüchlichem gereinigt; es entsteht eine Struktur,... die eine Reproduktion der Logik des Ganzen beansprucht."²²⁷ (ebd.)

Dementgegen beginnen im Computer die Logiken des Einzelnen, Temporalen, Funktionalen zu arbeiten. Im ersten Fall fehlt das Körperliche, im zweiten gibt es einen Überfluß an Körper.²²⁸

Das Nervennetz ist die Struktur. Strukturen dienen als Archive, "als Wege, auf denen man fahren kann oder auch nicht". (ebd.)

"Verschiedene Körper sind in das zentrale und periphere Gedächtnis des Nervennetzes eingeschrieben, sie sind in einem Archiv, und bei einer analogen Nachfrage bieten sie ihre analoge Funktionsweise durch die Aktivierung des Gedächtnisses eines konkreten funktionalen Systems, das durch eine vorhergehende Erfahrung im Körper niedergeschrieben ist, an. Gewissermaßen sind sie körperliche (netzartige) Prothesen oder virtuelle Körper, derer wir viele in uns tragen, ohne das zu bemerken."²²⁹ (ebd.)

Außer auf die Neurophysiologie bezieht sich Mitrofanova mit ihren Metaphern auf Deleuzes Konzept der "Schizoanalyse", das ebenfalls die Möglichkeit gibt, von gleichwertigen Elementen in nicht-hierarchischen Beziehungen zu sprechen. Hierher nimmt sie auch die Vorstellung von "organlosen Körpern".

"Die Schizoanalyse hat die Mechanismen der Umwandlung einer selbstreferentiellen metanarrativen Kultur mit eindeutigen Identifikationen in deterritorialisierte kulturelle Körperlichkeiten, die frei in der Kultur im Umlauf sind ("organlose Körper"), gezeigt, und die Produktion einer Schizokultur auf Grundlage der Autopoesie, wo jeder Autor nach den eigenen Bedürfnissen und Möglichkeiten

[fussnoten](#)

²²⁷ "Pri etom koncepciji i intellekta javljaetsja redukcija telesnogo, psihologičeskogo, individual'nogo, slučajnogo. Universalizacija logiki, informacija obojatsja ot podobnogo, nejasnogo, protivopoložnogo; sozdaetsja struktura, pretendujuščaja na ... vosproizvodstvo logičeskogo."

²²⁸ "Vместо отсутствия телесного в первом случае, здесь присутствует переизбыток тела."

²²⁹ "Различные тела записаны в памяти нейротетических и периферических, они поступили в архив, при аналогичном запросе они предлоят свой способ аналогичного действия способом активации памяти конкретной функциональной системы, пропорциональной предыдущему опыту в теле. В определенном смысле они являются телесными (нейротетическими) протезами или виртуальными телами, которые мы во многом не замечаем в этом смысле."

ein eigenes kulturelles Produkt herstellt in Form einer Assemblage des Erbes (das Erbe nennen wir jetzt Datenbasis)."²³⁰ (1998b)

Nicht zu übersehen - schon allein durch die gewählten Metaphern (Assemblage, Interface,...) - ist der Zusammenhang mit der Funktionsweise von Computern und Daten. Am deutlichsten ist die Zusammenführung in "Looking for Information" (1998c), in dem Mitrofanova die Grundrisse einer Cyberkultur mit den oben beschriebenen Präferenzen entwirft und auch hier den Kampf der Paradigmen beschreibt. Hierbei beschreibt sie einführend ihre Methode des "Hackens philosophischer Traditionen" und gibt somit ihrem Text einen experimentellen Charakter, der möglicherweise um seine eigenen Konstrukte weiß²³¹. Nach einer Beschreibung der Eckpunkte der klassischen und Kantianischen Metaphysik und der post-kantianischen Transzendentalphilosophie setzt sie sich mit der gegenwärtigen (Cyber-) Kultur auseinander.

"A Cyber paradigm reduces consciousness from transcendental ability, which was a self-referential system, to an operative term and renamed it as an intelligence. If Subject lost its generic position, its dual component -- object lost its guarantee of identity becoming data." (34)

In der Cyberkultur wird Wissen zu Information, zu einem unstrukturierten Datenkatalog, wodurch Bewußtsein und Wahrnehmung des vereinheitlichten Subjekts hinfällig werden. Ebenso wie funktionale Körper beziehen sich Daten nur auf sich selbst oder andere Daten oder die Datenbasis und schließen ein subjektives Referenzsystem aus (34). Das Subjekt existiert innerhalb dieses Modells nur dadurch, daß es Daten begegnen kann, sie nutzen, jedoch nicht durch Wahrnehmung kontrollieren. "Data normally passes over a filter of perception. There is no question whether it is perceivable, or what is reality. Any existing data has its own rights, it is legislated because it exists." (35)

Auch hier verweist Mitrofanova auf die zwiespältige, doppelte Geschichte des Computers.

"So there's the adventure of data becoming more and more controversial. Data was born in a transcendental paradigm to be a specific kind of intentional object ..., also controlled by perception. This was a very limited position. But soon data ran away from the control of perception and intention. Data applied for the new status: neither Subjective, nor objective. Datas refer only to the database. The database belongs to the plane of immanence." (35)

Die Datenbasis übernimmt - wie der Organismus - die Funktion des Archivs. "Database is a pool of information organized locally or discursively, which could be imagined as Bodies Without Organs." (35)

[fussnoten](#)

²³⁰ "i zoanaliz pokazyval mehanizmy prevraeniia samoreferentnoj metanarrativnoj kul'tury s äetkimi identifikacijami v - deterralizirovannye kul'turnye telesnosti svobodnogo obraajai esja v kul'ture (tela bez organov) i proizvodstva zokul'tury na osnove sluajaj avtopoziisa, gde kaıdyj avtor proizvodit po sobstvennym potrebostjam i vozmoınostjam sobstvennyj kul'turnyj produkt v vide assamblıa naslediia (naslediie teper' nazovem bazoj dannyh)."

²³¹ siehe auch Kapitel zu Hackerinnen (2.4.1.5.4.)

"Organlose Körper" können als deterritoralisierte Daten genutzt werden. Sie werden lebendig, wenn ein "Datenergebnis" stattfindet, ein Zusammentreffen von Daten (ein Hyperlink). "Bodies without organs is a body prepared for cutting" (Mitrofanova 1998b: 35).

Wesentlich für Mitrofanovas Argumentation ist, daß dieses Datenergebnis nicht durch das Subjekt manipuliert werden kann, "we only could desire and help the Event to happen" (35). Dies gehört in den Bereich der Immanenz und wird somit dem Subjekt entzogen.

Als Bereich der Immanenz bezeichnet sie das, was sich außerhalb des Modells befindet. Bei Deleuze ist Immanenz das, was nicht gedacht werden kann, was "zum Denken nötigt und einen Taumel ins Cogito einführt" (Balke 1996: 7). Das eröffnet einen Blick auf die Frage, welche Rolle der von "kulturellen Zuschreibungen befreite" Körper in Mitrofanovas Konzept spielt. Was ist die Alternative?

Einerseits finden sich Anklänge an Haraways Vorschlag, die Handlungsfähigkeit der Objekte und der Welt anzuerkennen.²³² Als funktionale Körper oder als "organlose Körper" werden Körper selbst zu - vom Subjekt unabhängigen - Agenten.

Andererseits scheint Mitrofanova den Körper befreien zu wollen, indem sie ihn zum Ort der Immanenz erklärt, zum Ort des Undenkbaren und somit zu einem Irritationspunkt. "In other words, we could say that skipping immanence now is folded into the body." (Mitrofanova 1998c: 36)

Hier setzen ihre cyberfeministischen Experimente an.

"Body is represented in a culture as a different structure of concepts of what body is + images + functional models how body should act. Our task is to put body into a flexible controlling position and to liberate body from compulsory prescriptions of what body is. A connected question is: either body is done for sake of perception or it is a location for personalized Being (existence) to happen. In the latter case a body could be equated to Nothingness. Any way a personal body should be generated on the field of exis-tence, intensity, but not on the field of regulated descriptive concepts." (36)

Als positive und notwendige Aufgabe bezeichnet sie die kreativer "Verkörperung" (embodiment). Diese läßt - anscheinend auch für sie selber - viele Fragen und Möglichkeiten offen. Ungeklärt bleibt, was Existenz und Intensität ist. Es scheint nicht darum zu gehen, etwas anderes - eine Idee o.ä. - im Körper zu verkörpern, sondern den vorhandenen Verkörperungen zu folgen und das funktionale, operative, System in eine Balance zu bringen.

"Embodiment includes hyperdimension to be a controlling instance, to function as a singularity above the formal compendium of catalogue. We could take a body as a

[](#)

²³² "Situierendes Wissen erfordert, daß das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheberschaft von 'objektivem' Wissen die Dialektik abschließt." (Haraway 1995c: 93)

positive functional model in which permanently changing being is equalized with permanently changed forms (information)..." (36)

Die Balance des operativen Systems kann gestört, Aktivitätsfelder können geblockt sein. Es geht darum, "korrekt" verkörpert zu sein, um frei leben zu können. Hier kommen, in Ablehnung normativer Konzepte, die Persönlichkeit und das persönliche Sein ins Spiel.²³³ Ausgangspunkt für cyberfeministische Tätigkeit ist ein "behutsamer Dialog mit deinem Körper" (Mitrofanova 1999: 12) Der Körper ist "ein Behälter verschiedener existentieller Möglichkeiten"; er ist unsichtbar und immanent.

"We recognize it gradually by its development - the way it has presented itself is the way it is going to be. As a container of opportunities it is rooted in sexuality."
(12)

Einen Versuch, die persönlichen und existentiellen Körpererfahrungen zu sammeln, stellte das 1996 gemeinsam mit Ol'ga Suslova realisierte Projekt eines Internet-Journals "Virtual Anatomies" dar. Da von diesem nur noch die letzte, auf Texten basierende, Ausgabe existiert, müssen wir den Aussagen von Mitrofanova und Suslova folgen. Im Interview mit Josephine Bosma nennen sie als ihre Hauptfragen: "Does the body image really change now? Can it really exist as a pure accidental crossing of intensities? How can we escape the machine of representation, that writes upon our bodies?" (Suslova in: Mitrofanova, Suslova 1999) und:

"The main question for me is how and where can the modern body work as a pure possibility. How can we create new body practices? Are we free in choosing them or not?... Are we really caught by culture, hierarchy and the system of dispositives that operate the body practices or can we create experiments, a freedom of body position." (ebd.)

Mit ihrem Journal versuchen sie, die Erfahrungen verschiedener Menschen zu sammeln und repräsentative und existentielle Praktiken zu analysieren. Innerhalb des Journals gab es ein Spiel, das zeigen sollte, wie wir unser Körperbild verändern können, das Fragmente verschiedener kultureller Archive zur Verfügung stellte. Nach dem Zusammenhang von Körper und Internet befragt, bejaht Ol'ga Suslova "a correlation between our presence in the internet and our real behavior outside of the computer screen." Das Internet stellt aber die Möglichkeit dar, zwischen verschiedenen Körperkonzepten und ihren Fragmenten zu wechseln und diese dadurch in ihrer Repressivität in Frage zu stellen.

"We see that in the internet the body image constitutes itself as surface, an interface, which allows you to move and choose a point of bodygathering for reaction, for communication elsewhere. It doesn't work with space but with a 'time' of the body where the body has no strict limits or concepts and is a process." (ebd.)

[](#)

²³³ eine Komponente, die möglicherweise nicht zufällig im postsowjetischen Raum stark gemacht wird

Im Gespräch mit Josephine Bosma benennt Mitrofanova, was Existenz und existentielle Erfahrung, für die der Körper der Ort ist, für sie bedeutet:

"The most radical theoretical and practical thing I did was two years ago: I got babies... Now I have the experience to switch my subjective mode from one to many directions, which is not paranoia anymore, but probably schizofrenia." (ebd.)

2.4.2.5.3. "Cybermutterschaft ist Cyberfeminismus auf russisch."²³⁴ (Cyber-Femin-Club)

Mit ihren Fragen nach Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft nähert sich Mitrofanova den Gebieten bisherigen "existentiellen Schweigens", in Verbindung mit weiblicher Körperlosigkeit und weiblicher Subjektivität. (vgl. 1999: 12) Hier wird auch deutlich, warum sie den Körper in Sexualität verwurzelt, und setzt das Konzept des "Kibermaterinstvo" an.

Erstaunt stellt sie fest:

"Weirdly, cyberfeminism deals with preformed bodies, recreating concepts of feminine and subjective in multiple, analyzing internet and other current micropolitic productions." (ebd.)

Deswegen weitet sie den Begriff des Cyberfeminismus auf die Cybermutterschaft²³⁵ aus, und versucht damit ihr Körperkonzept und ihre Subjektkritik zu erweitern. Diesem Begriff wird (in letzter Zeit) auch auf den Seiten des Cyber-Femin-Club mehr Bedeutung beigemessen als dem Cyberfeminismus, bzw. - wie im obigen Zitat deutlich wird - steht Cybermutterschaft für russischen Cyberfeminismus. Visualisiert wird dieses Zitat mit schwebenden kleinen prähistorischen Venussen, Gaia-Statuetten²³⁶, dem Logo des Cyber-Femin-Clubs, die um eine große (mit sich selbst?) schwangere Venus herumfliegen. Im Gegensatz zu den restlichen Seiten des Cyber-Femin-Club, die vor allem Texte beinhalten und Verbindungen zu Texten herstellen, führt diese Animation nirgendwo hin bzw. steht für das Zitat und für sich selbst. Theoretisch findet sich das Thema Mutterschaft jedoch in einigen Texten Mitrofanovas und Aktuganovas und, in Bezug auf das Komitee der Soldatenmütter, auch bei Aristarkhova wieder. Für den Cyber-Femin-Club, also im Besonderen für Alla Mitrofanova und Irina Aktuganova, steht Cybermutterschaft für die Idee, die traditionelle "natürliche" Erfahrung in den Raum des Cyberspace einzuspeisen. Mutterschaft, zusammen mit

[fussnoten](#fussnoten)

²³⁴"Kibermaterizm - eto cyberfeminizm po-russki."

²³⁵"Materinstvo" bedeutet im Russischen sowohl "Mutterschaft" als auch "Mütterlichkeit". Über die angemessene Übersetzung sind wir uns noch nicht im Klaren. Wir schreiben erstmal "Mutterschaft". Interessant ist die fehlende Unterscheidung im Russischen zwischen der Mutterschaft als sozialer, biologischer begründeter Tätigkeit und Position und der hiervon abgeleiteten Eigenschaft, dem "Gefühl", der Mütterlichkeit. Die englische Übersetzung auf den Seiten des CFC ist "maternity", was "Mutterschaft" bedeutet.

²³⁶bzw. der Venus von Willendorf

Schwangerschaft und Gebären, wird hierbei als extreme körperliche Erfahrung wahrgenommen, bei der der Körper nicht identisch ist mit sich selbst, also nicht von seinen eigenen Grenzen eingeschlossen wird. Er ist von Anfang an "multipel", insofern daß die reproduktive Funktion in ihm lokalisiert wird (Mitrofanova 1998d). Dies führt Mitrofanova auf den Begriff der Subjektivität fort. Mütterliche Subjektivität, "ein Netzwerks Familien/Clan-Produkt", wird durch die Interessen von anderen, z.B. Kinder geformt. Mutterschaft ist demnach eine geteilte Körperlichkeit, "an exchange of desires and bodies at the stage of their production (not exchange) between mother and child"²³⁷ (ebd.).

Weder Mitrofanova noch Irina Aktuganova unterscheiden zwischen Mutterschaft und Schwangerschaft. Diese bilden für sie eine logische Einheit. Hierbei vermissen wir vor allem die Unterscheidung zwischen "biologischer" Mutterschaft und ihrer sozialen Ausübung. Jedoch bezieht sich Mitrofanova mit ihren Körperbeschreibungen vor allem auf biologische "Erfahrungen", meint nicht Mutter- oder Elternschaft als soziale Tätigkeit oder kulturelle Zuschreibung, auch wenn sie das nicht explizit ausführt.

Sie beruft sich dabei auf existentielle Grundlagen, "Offensichtlichkeiten", (oèevidnosti) für den Diskurs, die sich im Nicht-Verbalen, Offensichtlichen, Unbewußten maskieren, was diese wiederum in den Bereich der Immanenz verweist.

In ihrem Artikel "Pregnancy as a philosophical problem"²³⁸ (1998a) übt sie eine Kritik am westlichen Subjektbegriff und der philosophischen Auffassung gnoseologischer Existenz, indem sie sich dem schwangeren Körper zuwendet. In der westlichen Philosophie wird die Beziehung von Mutter und Kind als "suprahistorisch", Schwangerschaft entweder als marginal oder matrixal aufgefaßt. Mit der Frage: "What happens to the subject of the pregnant body?"²³⁹ leitet sie ihre Kritik ein und beschreibt die Expansion, die stattfindet, "an escape beyond the limits of the disciplinary and the discursively prescribed into the otherworldly space of culture"²⁴⁰. Im Fokus auf das "schwängere Subjekt" werden außer- und hyperperzeptive Objekte ins Spiel gebracht.

Durch ihr Spiel mit dem (männlichen) Subjekt - sie wechselt zur Möglichkeit eines anderen (weiblichen?) Subjekts über, indem sie allgemein nach dem schwangeren Körper fragt²⁴¹ - kritisiert sie dieses nicht nur, sondern gelangt zu einer multiplen

[](#fussnoten)

²³⁷"obmen ĭelani j amy i telami na stadi i ich proi zvodstva (a ne obmena): mat' - deti."

²³⁸"Beremennost' kak filosofskaja problema"

²³⁹"äto proi schodit s sub' ektom beremennogo tela?"

²⁴⁰"vy chod za grani ci di sci pli narnogo i di skursi vno predpi sannogo v potustoronnee prostranstvo kul' tury"

²⁴¹An dieser Stelle möchten wir auf Christina von Brauns ähnliches, aber ganz anderes, Spiel mit dem Subjekt verweisen: "Daß ich den anderen in meinem Bauch gehabt haben sollte und trotzdem nie wissen würde, wie es ist, in der Haut des "anderen" zu stecken! [...] Es schien mir ungläublich, daß kein Sterblicher (nicht einmal ich!) diese Erfahrung je machen sollte. Eine der wenigen Erfahrungen, die dem menschlichen Wissen und der menschlichen Vernunft für immer verschlossen bleiben sollen. [...] Bis zur Geburt meines Sohnes hatte ich die Allmachtsphantasien mit mir herumtragen können, gewissermaßen alles in mir zu vereinen - auch den "anderen".

[](#fussnoten) >>>

Subjektivität, wobei sie auf die Schizoanalyse zurückgreift. Die existenziellen Instanzen (z.B. Martin Heideggers), wie vor allem der Tod, verschieben sich, wenn ihnen Mutterschaft zu Grunde gelegt wird. Als philosophische Ableitungen aus der Mutterschaft erscheinen somit die Endlosigkeit des Lebens, mütterliche Transzendentalität und die Immanenz des Lebens. Geburt und Schwangerschaft ergänzen und erweitern die Existenz, die auf dem Tod beruht.

Hiermit verbindet Mitrofanova Subjektivität und Körperlichkeit, nicht indem das transzendente Subjekt vom sterblichen Körper getrennt werden muß, sondern indem der Körper selber transzendent wird - durch seine Fortpflanzung in neu-geborenen Körpern. Besonders wichtig ist Mitrofanova hierbei die Abkehr von cognitiver Erkenntnis:

"Since they are neither perceived nor represented, pregnancy and embryonality are not possible, in so far as they are neither object nor subject. But if we reject perception as an essential gnosiological link, we could assume that life is a given, something independent of empirical control. Life is that which comes into being by itself and is potentially only verified by my active participation. This participation is determined neither by desire nor by attraction: it is a given and immanent in itself- but the body becomes its home."²⁴² (Mitrofanova 1998a)

Zwar klingt hier der Körper als etwas Gegebenes an, das bewohnt, kulturell geprägt, wird. Doch setzt Mitrofanova den Körper mit dem Subjekt gleich, anstatt das Subjekt dem Körper aufzupropfen. Dies verweist nicht so sehr auf eine dem Diskurs vorgängige Natur, sondern erinnert an Donna Haraways Auffassung nicht-menschlicher AkteurInnen. Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft bzw. Kindheit initiieren sexuelle Identität, die im Topos der Körperlichkeit stattfindet - nicht des Subjekts:

"In this case, the sexual body certifies itself by the fact that it can produce as a body, beyond its perceptual or cognitive substitutes; that is, it can give life to other bodies."²⁴³ (ebd.)

Jedoch wendet sie sich ebenfalls vehement gegen eine Unterscheidung zwischen Identität und Körper, bzw. lehnt Identität als Konzept ab. Identität sollte für sie ein operatives System sein, ähnlich der Subjektivität und dem Körper.

>>>

[](#)

Jetzt aber war ich nur ein Mensch - und normal sterblich dazu. Unglaublich!" (Braun 1994: 7)

²⁴²"Beremennost' i embrional'nost' sledovatel'no nevozmožny, tak kak oni ne perceptivny i ne reprezentirovany. No esli my otkazi vaemsja ot percepcii kak neobchodi mogo gnoseol ogi äeskogo zvena, to my predpol agaem ĭizn' kak dannost', nezavi simuju ot empiri äeskogo kontrolja. ĭizn' eto to äto stanovitsja samo i udostoverj aetsja moi m dejatel' nym uästiem. eto uästie ne opredel j aetsja ni ĭel aniem, ni vleäni em, ono dano kak immanentnoe sebe, no telo stanovitsja ego mestom."

²⁴³"V etom slu äae seksual' noe telo udostoverj aet sebja tem, äto ono moët proizvesti kak telo, vne ego perceptivnyh i kognitivnyh zamestitelej, a imenno rodit' ĭizn' drugi m tel am."

"Identity is a lost concept for me, because identity should be an open operative system akin subjectivity, body. Identity is a temporal assemblage of concepts, it should be different in any event. With flexible this identity we have a lot of freedom now, for example in the internet identity is a game. Identity is not given, but a freely chosen representation mode. Identity could be seen as a data base of possible representations, which you could easily remix as you like. I don't see problems here anymore. The problem goes deeper: how to make your existential operative system more independent and more useful. How to survive being an individual body in a multitude of identities." (1999)

Besonders relevant wird dies übertragen auf die Repräsentation:

"Representation becomes a database segment; the possibility of existential self-realization a program or a user interface. It is this which determines both the limits and the courage of the users: mother and child exist only in the existential expanses of self-incarnation."²⁴⁴

In diesem Prozeß wird ein einheitliches Subjekt unmöglich und überflüssig. Hierbei leitet Mitrofanova zu Funktionen und Aufgaben der Mutter über, die allerdings in diesem Konzept andere sind. Tätigkeiten, die traditionellerweise das transzendente Subjekt hervorbringen sollen, wie z.B. Erziehung und Bildung, werden inkorrekt: "The child educates and rears itself."²⁴⁵ Die Aufgabe der Mutter ist, operative Funktionen zu etablieren: "open the informational catalogue and demonstrate navigation"²⁴⁶. Hierbei geht es keineswegs um Informationskontrolle, sondern lediglich um die Kontrolle, daß der Informationsfluß nicht unterbrochen wird. Insofern produziert sie nicht das Subjekt des Kindes. Sie leitet den Prozeß der körperlichen Selbstrealisation als funktionale Garantie ein.²⁴⁷

An dieser Stelle wendet Mitrofanova sich also auch traditionellen Rollenzuweisungen zu, betont jedoch den Prozeß der Zuschreibung und der Tradition als kulturelles Mittel. Sie erachtet die Kultur als "life's most effective technical means. Culture supplies and prepares our most important tool - the body."²⁴⁸ (1998a)

Dagegen verwischt Irina Aktuganova diese Bereiche eher, nimmt es nicht so genau: "Wir, die wir auf dem Weg alle Identitäten verloren haben, sind zum einzigen bisher

[](#)

²⁴⁴"Reprezentacija stanovi tsja segmentom database, a vozmožnost' ekzi stenci al' nogo samoosušestvl enija - programnoj. eto i opredel aet i l i m i t y i kuraĭ pol' zovatel ej: materi i rebenka v ekzi stenci al' ni ch prostorach samovopl oženi j . "

²⁴⁵"Rebenok sam sebj a obrazovyvaet i vozpi tyvaet. "

²⁴⁶"otkryt' i nformaci onnyj katal og i pokazat' navi gaci ju"

²⁴⁷An di eser Stelle vermisch t sie ihr biologi stisches Mutterkonzept mit sozi al en Aufgaben. Könnte ei n Vater oder ei ne andere "Erzi ehungsberechtig te" di ese Aufgaben ni cht auch übernehmen?

²⁴⁸"Kul' tura, ponj ataja v svoej sovokupnosti kak maĭi na äel oveäeskogo vozproi zvodstva, postavlj aet i podgotavlivaet na% glavnyi raboäij instrument - tel o. "

möglichen Ausweg gekommen - Es gibt nur die ontologisch unbestreitbaren Dinge, Tod, Geburt, Mutterschaft. Und dafür ist traditionellerweise die Frau verantwortlich. Es ist ihr geheimes Wissen, ihre Festung, ihr Stützpunkt."²⁴⁹ (Aktuganova 1998b) Sie sieht darin jedoch nicht eine Möglichkeit für die Erweiterung des Subjekts, sondern mystifiziert die (Rolle der) Frau. Jedoch ist es auch schwierig, ihren Ansatz von dem Mitrofanovas zu trennen, bezieht sie sich doch stark auf deren Theorien. Problematisch wird das allerdings (bei beiden) erst, wenn sie sich auf Feminismus als politische oder soziale Bewegung und Forderung beziehen, und diese bewerten²⁵⁰:

"Mostly I have freedom or unfreedom as a social and political person, but social and political roles and identities are peanuts compared to my whole existential task. As a woman I have not enough formal expressions, in discourses there is no cultural expression of the body and the sexualized body. Motherhood and pregnancy are totally hidden under medical and pedagogical discourses. We have silence in the most productive existential experiences. Having freedom we have kind of strong creative obligations to produce more formal expressions in a poetic way. That is what cyberfeminism and other extravagant self articulations are about." (Mitrofanova 1999)

2.4.2.6. Politik

2.4.2.6.1. Mutterpolitik bei Irina Aristarkhova

Irina Aristarkhova nähert sich eher von der - von Mitrofanova nicht beachteten - Seite der Politik dem Thema Mutterschaft. (1998a) Mutterschaft steht für sie für ein strategisches Mittel, das für eine bestimmte Art von Politik eingesetzt wird²⁵¹. Insofern betrachtet sie einen weiteren Aspekt ihrer Suche nach politischer Handlungsfähigkeit, versucht weitere Beispiele und Lösungsansätze für alternative (feministische) Politik zu finden.

Als Beispiel nimmt sie hierfür das Komitee der Soldaten-Mütter, zu denen es auch Bemerkungen und Aufsätze von Aktuganova und Mitrofanova auf den Seiten des Cyber-Femin-Club gibt: Neben weiterer Zusammenarbeit der beiden Gruppen, nahmen einige Soldaten-Mütter an einer Computerschulung des Cyber-Femin-Club teil. Vielleicht war diese Zusammenarbeit auch der Anlaß, daß alle drei Theoretikerinnen über die Soldatenmütter reflektieren und schreiben.

Irina Aktuganova legitimiert die Handlungsfähigkeit der Mütter mit ihrer symbolischen Gleichsetzung mit der Gesellschaft: "Deshalb befürworte ich in Abwesenheit alle Ziele

[fussnoten](#)

²⁴⁹"My ĩe, rasterjav po doroge vse identiānosti, pri%l i k edinstvenno vozmoĭnomu poka vyvodu - Su%estvujut tol'ko ontologiāeski besspornye ve%āi - smert', roēdenie, materinstvo. A etim tradici onno zaveduet ēen%āi na. eto ee tajnoe znanie, tverdnyja, toāka opory."

²⁵⁰Hierauf gehen wir weiter unten ein.

²⁵¹Im Gegensatz zu Mitrofanova meint Aristarkhova explizit Mutter- bzw. Elternschaft als soziale Tätigkeit oder kulturelle Zuschreibung - nicht als biologische Erfahrung.

und Aufgaben, aber auch Methoden und Mittel dieser Organisation - weil Mütter besser wissen, was die Gesellschaft braucht"²⁵² (Aktuganova, 1998). Hiermit leitet sie eine Vorstellung dieses "Top Hit" Projekts der 90er Jahre ein, dessen Besonderheit und Erfolg vor allem im Gebrauch des Begriffs "Mutter" begründet liege. Ihre Stärke nehmen die Soldaten-Mütter aus der Gewißheit, absolut richtig und gerecht zu handeln, und nichts Gesellschaftsfeindliches zu fordern. Neben dem Wissen der "Mutter" berufen sie sich stark auf die russische Verfassung und Gesetzgebung²⁵³. Hierzu macht Mitrofanova Bemerkungen über den Stellenwert der Armee und der Mutterschaft. Beide repräsentieren in der Gesellschaft eine Art Initiation der Geschlechter: Während der Mann in der Armee den Umgang mit Todeserfahrung, Verantwortung und Opferbereitschaft lernt, wird die Frau über Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft zur Frau.²⁵⁴ In diesem Zusammenhang eröffnet die Synthese der Begriffe "Soldaten" und "Mütter" neue Möglichkeiten und kulturelle Zuschreibungen.

Auch Aristarkhova begeistert sich für die Soldatenmütter: die aktivste Gruppe, die sich gegen den imperialistischen Krieg in Tschetschenien wandte. Doch bezieht sie sich damit auf die Art von Politik, die sie machen. Diese äußert sich vor allem in ihrer politischen Effektivität und verbirgt sich hinter den "great ethic ideas of a mother and of motherhood"²⁵⁵ (Aristarkhova 1998a). Hierbei bezieht sie sich vor allem auf Konzepte der Mutter und Mutterschaft von Luce Irigaray, Julia Kristeva, Drucilla Cornell als auch von Emmanuel Levinas, deren Theorien alternative politische Strategien und Konzepte beeinflussen.

Ausgehend von der Krise des Parteiensystems und des politischen Kampfes in Rußland und der damit zusammenhängenden Krise des politischen Aktivismus, sieht Aristarkhova in der Politik der Soldatenmütter eine mögliche Alternative politischer Aktivität, entsprechend Michel Foucault und anderen "Ethiken der Differenz". Die Krisen in Rußland gehen einher mit einer allgemeinen Krise der Repräsentation, die durch die Schwächung des Staats hervorgerufen wird - eine "funktionierende" Zivilgesellschaft (z.B. NGOs) benötigt jedoch den Staatsapparat bzw. ist ein Teil von ihm. Aus diesem Modell fällt jedoch das Komitee der Soldatenmütter heraus, welches auf dem Prinzip der Mutterschaft aufbaut - und nicht auf den Prinzipien politischer Repräsentation. Im Gegensatz zu repräsentativer Politik, die auf "belonging to" und "separating from"²⁵⁶ begründet liegt und daran scheitert, basiert Mutterschaft nicht auf Separation:

²⁵²"Poòtomu ja zaoãno opravdyvaju vse celi i zadaãi, a takée metody i sredstva òtoj organizacii - potomu ãto materi luã%e znajut, ãto nuéno ob%ãestvu."

Siehe hierzu auch ihre weiter oben beschriebene Mystifizierung der Mutterschaft.

²⁵³Hierbei ist es interessant, daß die Gruppe selbstverständlich weder nur aus Müttern noch nur aus Frauen besteht.

²⁵⁴Dies begründet sie bereits in ihrem Artikel "Pregnancy as a philosophical problem", doch wirkt das da zu vereinfacht - obwohl sie kulturelle Phänomene beschreibt. Hier erfolgt eine ganz klare Bindung von Mutterschaft an die "Frau".

²⁵⁵"etiãeskaja sila ponjatija materi i materinstva"

²⁵⁶"pri nãdl'ejnost' k", "razmeïevani e, ot deleni e ot"

"The idea of a mother is based on the principles "unity with" and "care about" (no merging), not on the principle of a separation to "yours" and "strangers". The "strangers" or "others" are thought about like potential friends. So "Soldiers' Mothers" has no problems of cooperation with other organizations, based on the different programs and principles. The idea of "an enemy" is not fundamental and does not limit its political activity. The idea of "mother" helps to care about the others and not to prove the sincerity and the truth of your care, your feelings ("philia"). The problem of membership to this organization on the common interests and convictions has no sense. The interests and convictions of mothers need not any "written law" or codex and program."²⁵⁷ (ibd.)

Zu dem kommt hinzu, daß Mutterschaft ein Konzept für einzelne Individuen sein kann, und insofern keine Gruppenideologie benötigt. Im Gegensatz dazu funktioniert politische Repräsentation nur mit einer Ideologie, einzelne Individuen können keine Basis für ein politisches Programm bieten. Das heißt, daß Mutterschaft kein ideologisches Programm nötig hat, da ihre Rechtfertigung bereits in ihrer Definition liegt. Insofern entgehen die Soldatenmütter dem Problem der Krise der Repräsentation, da sie nicht sich selber und andere Mütter repräsentieren, sondern die Soldaten, Söhne von Müttern.

In Bezug auf russische Mutterpolitik entwickelt Aristarkova die Idee der "Mutter" aus mehreren historischen Strängen. Einerseits seien in der russischen Orthodoxie die Mutter und Mutterschaft hoch geschätzt worden.

"The Catholic idea of Motherhood, criticized by Irigaray, differs from the one of the Orthodoxy and post-Soviet society and it possibly has any significance. The activity of SMC [Komitee der Soldatenmütter; baba_jaga] makes mothers re-subjects, not de-subjects, because when they put their motherhood into practice they use the spheres and change the spheres, traditionally seized from "reproductive function". Such activity of mothers puts the problem of mothers' position in our society in the centre of legal and ethical questions, the accent is definitely changed - from "reproductive function" to political and legal spheres. SMC creates new subjective forms, respecting mothers' as well as other differences between women."²⁵⁸ (ibd.)

[fussnoten](#)

²⁵⁷"Ponjatie 'materij' osnovano ne na razmeĭevanii i razdelenii na svoich i ĭnuĭich, a na 'edinenii s' i 'zabote o' bez nasil'stvennogo slijanija. Drug/oj - ĭto potencial'nyj drug. Poĭtomu 'Soldatskie materij' ne imejut problem sotrudniĭstva s drugimi organizacijami, osnovannymi na otliĭnyĭch programmach i kodeksach. Ideja vruga ne vystupaet osnovaniem i ograniĭčeniem ich politiĭeskoj dejatel'nosti. Ponjatie materinstva pozvoljaet zabotit'sja o drugich bez 'dokazatel'stv' istinnosti i ubeĭdenij. Interesy i ubeĭdenija materej ne nuĭdajutsja v 'napi sannom zakone', v kodekse ili programme."

²⁵⁸"Vozmoĭno, ĭto igraet rol' otliĭĭe katoliĭeskogo konteksta materinstva, kotoroe aktivno kritikuĕt Irigari, ot svoego pravoslavno-post-sovetskogo 'sobrata'. Aktivnost' KSM ne desub'ektiviruet, a resub'ektiviruet materej, tak kak po-vidimosti 'voploĭĭaja samo materinstvo', oni zadejstvujut i menjajut sfery, tradicijno otoryvannye ot 'funkcii vosproizvodstva'. Takoj materinskij aktivizm stavit problemu poloĭenija i mesta materij v naĕem obĭĕstve v centr pravovyĭch ĭtiĭeskiĭch voprosov, smeĭaja akcent s 'funkcii vosproizvodstva' v oblast' politiĭeskogo i zakonodatel'nogo samym produktivnym i radikal'nym putem. KSM sozdaet novye formy

Andererseits hätten, gemäß Kristeva, Frauen im sozialistischen Osteuropa den Status des politischen Subjekts erlangt. Ihre Entwicklung sei daher ohne sklavische Unterwerfung und Minoritätsgefühle möglich gewesen, politische Partizipation eine Selbstverständlichkeit. Obwohl Aristarkhova bezweifelt, daß es in "totalitären" Gesellschaften überhaupt politische Anerkennung gegeben habe, unterstützt sie Kristevas Aussage auf der symbolischen Ebene: "It is obvious that symbolically Soviet women became active political subjects, influenced by the Russian state administrative system"²⁵⁹ (ebd.).

Auch mögliche Kritiken an diesem Modell thematisiert Aristarkhova, jedoch mit dem Plädoyer, in den Soldatenmüttern die Tatsache politischer Innovation und Effektivität zu sehen und neue Horizonte des Widerstands sowohl im theoretischen als auch im praktischen Sinn zu akzeptieren. "The question is about results - and this organization really has something to teach."²⁶⁰

Selbstverständlich ist ihr die Gefahr einer Universalisierung der "natürlich altruistischen" Mutter bewußt. Durchaus reaktionäre Ansichten, wie Stereotypen der Aufopferung und des egoistisch mütterlichen Besitzdenkens, werden dem Komitee der Soldatenmütter vorgeworfen, und sind nicht immer von der Hand zu weisen. "But mothers' policy of SMC make us - theorists - to be closer to real life and to teach from really existing political practice to radicalize resistance."²⁶¹ (ebd.)

Hierbei läßt Aristarkhova die Frage offen, inwieweit das Konzept der Mutterschaft übertragbar ist, was "Mutter" in einem anderen Kontext sein könnte. Doch ist das eine Frage, der sie in allen ihren Texten nachgeht, eine Frage von Gastfreundschaft und Verletzlichkeit.

2.4.2.6.2. Cyberfeministische Handlungsstrategien

Die Auseinandersetzung mit Geschichte(n), Präsentationen, Texten, Konzepten russischer Cyberfeministinnen hat ein sehr widersprüchliches Bild ergeben, das wir nun noch einmal auf seine Handlungsansätze und -strategien - im Zusammenhang mit der Haltung der einzelnen Frauen zu Feminismus - befragen wollen.

Irina Aristarkhova bezieht sich sehr intensiv auf internationale (sowohl westeuropäische und US-amerikanische als auch postkoloniale) feministische Auseinandersetzungen und versucht mit diesen, konkrete Strategien für den

>>>

[](#)

sub'ektivnosti, uvažuju%äie kak materinskoe, tak i drugie razliãija me%ädu žen%äi nami. "

²⁵⁹"oãevi dno, äto çotja by simvoliãeski sovetские gra%ädanki byli aktivnymi političeski mi sub'ektami pod vlijaniem processa upravleni zaci i rossijskogo gosudarstva. "

²⁶⁰"Vopros nado stavit' o produktivnosti - i u nich est' äemu pouãit'sja. "

²⁶¹"odnako materinskaja politika KSM zastavljaet nas - teoretikov - postojanno lokalizovyvat' svoi vyvody i sovetovat'sja s su%ästvuj u%äi mi effektivnymi političeski mi praktikami dlja radi kalizaci i di skursa soprotivlenija. "

rußländischen Kontext zu entwickeln. Ihre Herangehensweisen sind durchweg politisch motiviert, wobei sie sich vor allem an Foucaults Politikverständnis orientiert und der Vorstellung, daß Politik nichts Äußerliches, sondern alles politisch ist (vgl. 1999a). Mit ihren Ideen und Konzepten zu einer Ethik der Differenz, von Genuß und Körperpolitik, Gastfreundschaft und Mutterpolitik greift sie kontrovers und kritisch in die gegenwärtigen feministischen und cyberfeministischen Diskurse ein.

Ihr Verständnis von "Frau" und "Cyberspace" steht in starkem Kontrast zu den theoretischen Ansätzen von Alla Mitrofanova und Irina Aktuganova, was z.T. auch auf der gemeinsam gestalteten Website offensichtlich wird. Diese - hauptsächlich von Aktuganova und Mitrofanova betreute und gestaltete - Site des Cyber-Femin-Clubs, erscheint wie der Versuch einer Umsetzung der von Aristarkhova formulierten Ansprüche, vor allem in ihrer Offenheit für Andere. Sie ist eine Plattform für feministische Politik. Jedoch formulieren Aktuganova und Mitrofanova ganz andere Motive und Grundlagen für ihre Arbeit. Ihr Streben nach Glück, Selbstverwirklichung und Freiheit von normativen Bildern²⁶² stellen sie selbst in Gegensatz zu einer Beschäftigung mit politischen und sozialen Zusammenhängen. Diese werten sie - wie bereits gezeigt - als die "Existenz" nicht berührende, unwesentliche "Narrative" ab. Besonders Mitrofanova idealisiert das "Cyberlife" als Befreiung von Normen, Repression und Repräsentation, was im Zusammenhang mit ihren Aussagen zum Sozialen durchaus wie eine Flucht vor dem Realen erscheint.

Trotzdem schließen ihre Handlungen innerhalb des Cyber-Femin-Clubs die Zusammenarbeit mit Anderen - sowohl international als auch innerhalb Rußlands - ein, was jedoch von ihnen nicht als politisch verstanden wird. Cyberfeminismus erscheint bei ihnen als "Geisteshaltung" und "Lebenserfahrung", als eine radikale Praxis, die ihre Verbindung und Durchzogenheit vom Politischen leugnet. Radikal insofern, daß sie Tabuthemen aufgreifen, daß sie ihre, von Frauen und "Mädchen" geprägte Geschichte von neuen Medien und Netzkunst in Rußland schreiben, radikal mit ihrer Website, radikal in ihrer Subjekttheorie (Mitrofanova)... radikal in ihrer Ignoranz. So lehnen sie nicht nur Berührungspunkte mit "politischem Feminismus" und der Frauenbewegung in Rußland ab²⁶³, sondern scheinen auch deren Auseinandersetzungen mit sowjetischer und der Geschlechterpolitik der Perestrojka vollständig ignoriert zu haben.²⁶⁴ Das zeigen Aussagen wie folgende:

"In Russia we have huge tradition of feminism. One of the most radical things was in the times of October revolution of 1917. They legalized abortions, provided good medical governmental payed service for it, there were holidays for

[fussnoten](#)

²⁶² "The general motive for my work is to discover how to be happy, working well, liberated from compulsory coding, normative images, prescribed and limiting functions." (Mitrofanova 1999: 33)

²⁶³ "Deshalb ist es, vor diesem Hintergrund [einer feministischen Vergangenheit], unsinnig und unnatürlich, eine gesellschaftliche Frauenbewegung zu organisieren..." (Aktuganova 1998a); Mitrofanova vgl. Kap. 2. 4. 2. 4. 2.

²⁶⁴ Über Erfahrungen ihrer Zusammenarbeit mit dem Petersburger Genderzentrum, ist inhaltlich leider nichts zu erfahren.

pregnancy, payment for baby delivery and other laws that gave legal freedom to a single mother, to give her time for social and political activities. Gender stricture was totally destroyed in a few years. A painful experience was when people in the thirties tried to restore gender, they tried to return to the social practices of the bilinear family, but governmental law still avoided social gender stricture. This revolutionary law created a political possibility for free love, so that people got married until the middle of the 1930's. They thought about free expressions of sexuality in the early twenties especially. Having this experience of feminist radicalism in the past, we don't need to fight for our future. We already have our future in our past." (Mitrofanova, Suslova 1999)

Auch Aktuganova versteht Feminismus als offizielle Ideologie in der Sowjetunion, auch wenn er nicht so genannt wurde. In der Sowjetunion sei die traditionell wichtige Stellung der Frau in der Gesellschaft verfestigt und vergesetzlicht worden. Frauen müßten weder in der Sowjetunion noch gegenwärtig für etwas kämpfen. (vgl. Aktuganova 1998b)

Ihrer Arbeit liegt ein völlig anderes Feminismus-Verständnis zugrunde. Bei Aktuganova ist dieses spirituell und ontologisch verankert und stützt sich auf traditionelle Repräsentationen der "Frau". Mitrofanova wiederum bezieht sich auf die operativen Termini, die Feminismus für ihre Philosophien und Experimente bietet.²⁶⁵ Mit ihren lustvollen Angriffen auf den Subjektbegriff, auf Repräsentation und Hierarchien bietet Mitrofanova durchaus Mittel an, um politisch wirksame feministische Strategien zu entwickeln:

"Cyberfeminism is an ideological speculation which serves us as a browser for viewing and navigating through current cultural changes and historical heritages. A good thing about the label is that it is a provocation, makes emotional noise, conceptual mess. It is a fake ideological interface. Cyberfeminism is a useful term to feminist philosophy for its radical impact on body and technology theories." (Mitrofanova 1998c: 33)

Diese Beschreibung von Cyberfeminismus kennzeichnet ihn als ein mögliches Werkzeug auf der Ebene der Performanz, doch leugnet Mitrofanova die Notwendigkeit explizit feministischer Strategien, indem sie von einer postmodernen Beliebigkeit im Zeitalter der neuen Medien und der Unwesentlichkeit des Sozialen ausgeht.

Ihre und Aktuganovas Abwertung einer Realität außerhalb ihrer Imaginationen steht im Kontrast zu ihren Handlungen innerhalb dieser, zu den Verbindungen, die sie eingehen und schaffen.²⁶⁶

[](#fussnoten)

²⁶⁵ vgl. Kap. 2. 4. 2. 3. 2.

²⁶⁶ Passend finden wir hier Iiïeks Kritik an Sherry Turkles Buch "Leben im Netz, Identität in Zeiten des Internet", die Deuber-Mankowsky aufgreift: "Er wirft Turkle eine Idealisierung des postmodernen zusammengebastelten Selbst vor. Um an dieser Vorstellung festhalten zu können, müsse sich Turkle auf die Faktizität einer

[>>>](#fussnoten)

Hier stellt Aristarkhova's Stimme ein wichtiges Gegengewicht dar, die gerade die Bedeutung dieser Verbindungen immer wieder betont und hinterfragt. So führt sich der "russische Cyberfeminismus" als politisch-feministische Strategie, operatives Werkzeug, existentielle Stütze oder "Nonsens" quasi selbst auf. Er wird erfahrbar als lokales Phänomen, das sich nicht nur im Cyberspace ansiedelt, als Performance im Cyberspace und "realen" Räumen. Hingewiesen sei auf seine Marginalität in beiden. Es sind wenige Frauen, die diesen Begriff und damit auch einen Raum besetzen. Nicht nur in Bezug auf Ressourcen spielt hier die Anbindung an einen cyberfeministischen Diskurs in verschiedenen Ländern eine Rolle. Dabei werden Sprache und die Übersetzung von Erfahrungen und Wissen zu einem weiteren Kriterium. Russischer Cyberfeminismus wird auf Russisch und Englisch praktiziert. Einerseits scheint damit eine Öffnung dem Phänomen bereits innezuwohnen, andererseits bedeutet das, wie Aristarkhova kritisiert, auch eine Schließung nach innen, eine "Nicht-Verlinkung" mit den eigenen Differenzen. Natürlich stellt sich in diesem Kontext auch die Frage einer Ursprungsgeschichte.²⁶⁷ Wie Claudia Reiche bemerkte, ist Cyberfeminismus, wie auch der Computer, an verschiedenen Stellen der Welt gleichzeitig entstanden.²⁶⁸ So ist neben vielen Bezügen auf das "kulturelle Produkt der 90er" (Mitrofanova 1999), auch eine Verankerung in russischer Kultur zu finden... Somit ließe sich - wie in der Einleitung formuliert - der Bezug auf einen bestimmten Kulturraum als mögliches Kriterium bestimmen. Ohne hiermit ein Korsett errichten zu wollen, läßt sich die Anbindung an bestimmte Diskurse und Erfahrungen - die "gelebten sozialen Beziehungen" - erkennen. Eine wesentliche Rolle spielen die spätsowjetische Geschichte und die Anfänge von Netzkultur in Petersburg und Moskau. In engem Zusammenhang mit diesen Erfahrungen scheinen uns (bei Mitrofanova und Aktuganova) die Bedeutung von Selbstverwirklichung und Befreiung zu stehen, sowie die Ablehnung von Politik und die Suche nach anderen "eigenen" Wegen. Auffällig ist die Bedeutung, die dem Thema der "Mutterschaft" gegeben wird.²⁶⁹

Ein Bereich, der leider auch in unserer Arbeit unterbelichtet bleibt, für uns aber durchaus zum russischen Cyberfeminismus gehört, ist die Vernetzungsarbeit von Frauenorganisationen, die schon längst Anspruch auf die elektronischen Räume erhoben haben. So hat der Katalog von Internetressourcen für Frauen den provokativen Titel "Das Internet - den Frauen!" und thematisiert als erstes die Marginalität von Frauen im Internet.²⁷⁰ Diese Frauen bezeichnen sich selbst nicht als Cyberfeministinnen, was möglicherweise Rückschlüsse auf eine Verankerung des Cyberfeminismus im Theorie-

>>>

[](#)

außerhalb des Cyberspace bestehenden 'konkreten Lebenswelt' verlassen." (Deuber-Mankowsky 2001)

²⁶⁷ Siehe Kap. 2. 4. 1.

²⁶⁸ Wissenschaftliches Colloquium des Zentrums für interdisziplinäre Frauenforschung zu "Cyberfeminismus. Feministische Visionen mit Netz und ohne Boden?" an der HUB, 26.01.2001

²⁶⁹ Hier sind Parallelen zu feministischen Konzepten z. B. in afrikanischen Ländern erkennbar (siehe z. B. Arndt, Susan (2000), "Feminismus im Widerstreit. Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur, Unrast Verlag, Berlin)

²⁷⁰ "Internet - Īen%āi nam!" unter: <http://iw.owl.ru>

Bereich zuläßt, und auch die Trennung der Sphären spiegelt, die fehlende Zusammenarbeit zwischen Feministinnen und Cyberfeministinnen (mit Ausnahme von Aristarkhova). Eine Grenzziehung, die aus den verschiedenen bisher thematisierten Gründen bestehen bleibt.