

Was tun mit der Familie?

Für einen queeren Gegenrealismus

Mike Laufenberg

»Aufhebung der Familie! Selbst die Radikalsten ereifern sich über diese schändliche Absicht der Kommunisten.«

Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848)

Familialistischer Realismus

In seinem gleichlautenden Essay bezeichnet Mark Fisher mit *Kapitalistischem Realismus* (2013) »das weitverbreitete Gefühl, dass der Kapitalismus nicht nur das einzig gültige politische und ökonomische System darstellt, sondern dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative dazu überhaupt vorzustellen« (ebd.: 8, Hervorh. i.O.). Eine Zukunft ohne Kapitalismus erscheine nicht zuletzt deshalb als unrealistisch, weil dieser die historisch gescheiterten Versuche seiner Überwindung auf triumphale Weise überlebt und absorbiert habe. Anlässlich einer neuen Welle des Katastrophenfilms (eines Genres, bei dem fundamentale Prinzipien des Privateigentums und Warentauschs noch im Angesicht des Weltuntergangs intakt bleiben) pflichtet Fisher der vielzitierten Pointe von Fredric Jameson bei: »Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus« (ebd.: 7). Auch die gegenwärtige Linke habe sich dem kapitalistischen Realismus weitgehend ergeben. Sie sei dazu übergegangen, die schlimmsten Exzesse des Kapitalismus korrigieren zu wollen, anstatt sich noch radikal als dessen Totengräberin zu organisieren. »Reflexive Ohnmacht« (ebd.: 30) nennt Fisher das. Denn der Kapitalismus besteht nicht fort, weil an ihn geglaubt wird, sondern weil er auf eine so umfassende Weise gesellschaftliche Realität geworden

ist, dass Menschen nicht wissen, wie sie ihn (zumal gegen die Interessen seiner Profiteur*innen) wieder loswerden.

In ihrem Text *Kapitalistischer Realismus, Postutopie und die heilige Familie* stellt Felicita Reuschling (2015) fest, dass sich der Verlust der Vorstellungskraft einer kohärenten nicht-kapitalistischen Zukunft auch auf den Bereich der Familien- und Beziehungsformen erstreckt. Wo die Neue Linke nach 1968 eine »Öffnung der Familie zur Gesellschaft hin« praktizierte und hierbei an ältere kommunistische Debatten und sozialistische Wohnutopien anschloss, stellt Reuschling mit Blick auf ihr eigenes linksalternatives Umfeld ernüchternd fest, dass diejenigen »mit Kindern meist als Kleinfamilie leben und häufig mit wenig abgesicherten Arbeitsverhältnissen jonglieren müssen« (ebd.: 133, 129). Anders als in den 1970er Jahren »scheint es heute ein verschwindendes Interesse an alternativen Lebensentwürfen jenseits der Familie zu geben« (ebd.: 139). Für Reuschling steht das »in einem dramatischen Kontrast« zum feministischen Diskurs nach 1968, in dem »die Beziehungsstruktur und Arbeitsteilung in der Familie [...] grundsätzlich infrage gestellt wurde« (ebd.: 142). Damals sollte nicht nur die Unterordnung und Ausbeutung von Frauen in der patriarchalen Kernfamilie überwunden, sondern auch die »Psycho-Ökonomie der Familie« durchbrochen werden (ebd.). Diese verfestigt nach innen Abhängigkeiten, Unglück, sexuelle Langeweile und ein dramatisches Ausmaß an – gegen Frauen, Kinder, Queers und trans Personen gerichtete – Gewalt. Nach außen führt sie derweil auf unsolidarische Weise zur Abschottung »gegenüber anderen Beziehungen und der Öffentlichkeit« (ebd.).

In Anlehnung an Fisher schlage ich vor, die von Reuschling beobachtete Erschöpfung linker Familienkritik als Ausdruck eines *familialistischen Realismus* zu fassen. So wie der kapitalistische ist auch der familialistische Realismus keine freischwebende Normativität. Die von ihm gesetzten Grenzen der Vorstellungskraft sind gesellschaftlich bedingt, präziser: Sie spiegeln die materiellen Lebens- und Reproduktionsbedingungen und deren Zerrüttung im fortgeschrittenen Kapitalismus wider. Die um die Paardyade herum organisierte Familienform bildet im Kapitalismus *die* Institution, über die die intergenerationale soziale Reproduktion privatisiert wird. Kinder wachsen unter elterlicher Obhut zu Erwachsenen (und Arbeitskräften) heran, die sich im Alter um ihre Eltern kümmern, deren Vermögen sie (wenn vorhanden) erben. Trotz des Wandels, den die Familie in den letzten 150 Jahren durchlaufen hat, erfüllt sie in kapitalistischen Gesellschaften bis heute diese Funktion. Umgekehrt folgt daraus, dass es abseits der exklusiven Familienform schwer bis

unmöglich ist, generationenübergreifend füreinander zu sorgen, weil hierfür die (sozialen, institutionellen, rechtlichen) Rahmenbedingungen weitgehend fehlen. Gerade, aber nicht nur, in Regionen mit schwacher öffentlicher Infrastruktur erweist sich die Familie für viele als unabdingbare materielle Voraussetzung ihrer alltäglichen Reproduktion. Der familialistische Realismus ist die dominante Ideologie, die diese Familialisierung des Sozialen naturalisiert und legitimatorisch absichert. Er lässt die private Familienform als persönliche Vorliebe und zugleich als die beste aller denkbaren Formen erscheinen, um transgenerationale Beziehungen der Sorge und der Verantwortung in Raum und Zeit zu institutionalisieren.

Obschon es in der Linken und im Feminismus ein breites theoretisches Bewusstsein von der Herrschaftsförmigkeit der Familie gibt, hat sich praktisch auch dort der familialistische Realismus durchgesetzt. Radikale Forderungen nach der Abschaffung der Familie gelten als unrealistisch, sind ungewollt oder werden schlicht nicht als das Problem unserer Zeit verstanden. Sophie Lewis stellt vor diesem Hintergrund fest, dass es aktuell »immer noch einfacher ist, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, als das Ende der Familie« (Lewis 2019: 119).

Die Aufhebung der Familie

Statt die Familie aufzuheben – eine Forderung, die in der Geschichte der Linken und des Feminismus schon immer als infam galt und doch eine lange Tradition hat (vgl. Weeks 2021) –, wollen Linke und Feminist*innen heute eher einige ihrer offenkundigsten Mängel beheben: Sie soll diverser und weniger heteronormativ werden, die in ihr anfallenden Arbeiten sollen geschlechtergerechter verteilt und ihre inneren Beziehungen weniger hierarchisch und gewaltvoll sein. Familien sollen durch den Ausbau öffentlicher Infrastrukturen stärker entlastet und besser mit den Anforderungen des Erwerbslebens synchronisiert werden. Dieses Prinzip prägt im Großen und Ganzen auch die Care- und Geschlechterforschung, die ihren methodologischen Familialismus nur selten hinterfragt. Entsprechend befindet sie die Familie an sich nicht für erklärungsbedürftig, sondern nimmt sie als gegeben hin. Im Sinne von Fisher wäre das alles als Kapitulation vor dem familialistischen Realismus zu deuten. Die Familie wird pluralisiert, nach innen diversifiziert und egalisiert, während ihre Einbettung in globale Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse intakt bleibt.

Einige feministisch-marxistische Familienkritiker*innen neigen dazu, einen solchen Gegensatz von reformistischer Familienpolitik und Anti-Familialismus zu konstruieren (z.B. Cooper 2017). Wo Erstere die Hegemonie der privaten Familienform letztlich nur modernisiere, verspreche allein Letzterer einen radikalen Bruch mit der durch die Familie reproduzierten kapitalistischen Ordnung. Auch in queerer Theorie und Politik gibt es die Tendenz zu einer solchen Entgegensetzung von reformistischer und transformativer Familienkritik. Aus verständlichen Gründen prägt die Ablehnung der bürgerlichen Kleinfamilienform das queere Denken. Sie gilt ihm nicht nur als Keimzelle von Kapitalismus und Nation, als Bastion männlicher und weißer Vorherrschaft, sondern auch als Agentin gesellschaftlicher Queer- und Transfeindlichkeit. Queerness wird demgegenüber häufig als Antidot der Familialisierung des Sozialen bestimmt. Sie wird mit anti-normativen und anti-assimilatorischen Haltungen und Lebensweisen verbunden, die sich – anders als die verschmähte liberale Lesben- und Schwulenbewegung – einer Integration in Institutionen wie Familie und Ehe verweigert.

Die Polarisierung von reformistischer und revolutionärer Familienkritik läuft jedoch Gefahr, in einen statischen Dualismus zu münden, der analytisch unterkomplex ist und kaum konkrete Anknüpfungspunkte für eine transformatorische Praxis bietet. Mit Kathi Weeks (2021) plädiere ich daher dafür, die verschiedenen Vorstöße, Familie zu pluralisieren, zu diversifizieren und egalitärer zu machen, dialektisch mit dem Projekt einer Aufhebung der bürgerlichen Familienform zu vermitteln. Denn Veränderung und Überwindung der Familie sind zwei Seiten einer Dialektik, die es zusammenzudenken gilt. Um dies zu veranschaulichen, bedarf es erstens einer begrifflichen Präzision und zweitens einer historischen Einbettung der Dialektik der Familienkritik.

1. Bei der Dialektik von Veränderung/Abschaffung ist zu beachten, dass abschaffen in diesem Fall nicht zerstören heißt, sondern im Hegel'schen Sinne als *Aufhebung* gemeint ist. Etwas aufzuheben, hat mehrere Bedeutungsebenen: es zu annullieren, aber auch, es zu bewahren und aufzunehmen (vgl. O'Brien 2019: o.S.) Die Aufhebung der Familie ist demnach nicht so gemeint, dass Menschen aktiv davon abgehalten werden sollen, sich kleinfamiliär einzurichten, sondern dass diesem der Notwendigkeitscharakter genommen wird. Individuen sollen nicht mit noch weniger Care-Ressourcen und -Beziehungen zurückgelassen werden, sondern im Gegenteil: Es geht darum, Beziehungen der Sorge, des Schutzes vor Diskriminierung, aber auch der Liebe, Sexualität und Intimität *auszuweiten* – so dass sie universell und öffentlich, jenseits der exklusiven Formen des Paares und des Familien-

haushalts, verfügbar werden. »Die Forderung nach Abschaffung der Familie zielt nicht darauf ab, die Fähigkeit der Menschen zu zerstören, fürsorgliche, romantische oder elterliche Bindungen zu knüpfen [...]. Die Abschaffung der Familie bedeutet vielmehr, unsere Fähigkeit, füreinander zu sorgen, in humanere Formen zu überführen« (ebd.).

Der Übergang von der Privatisierung zur Verallgemeinerung von Ressourcen/Beziehungen sozialer Reproduktion vollzieht sich nicht über einen radikalen Bruch, sondern er mäandert über verschiedene Zwischenstufen der Vermittlung. Gegenwärtige posttraditionale Familienkonstellationen, die gegenüber der traditionellen Kernfamilie pluraler, diverser, in Teilen egalitärer und oft translokaler sind, stellen ebensolche potenziellen Vermittlungsformen dar. Im Falle von diasporischen Gemeinschaften (Gopinath 2005) und queeren Wahlverwandtschaften (Weston 1991) beobachten wir beispielsweise Beziehungen und Praktiken der sozialen Reproduktion, die oft quer zu privaten Familienhaushalten und öffentlichen Communitys liegen. Der insulare Charakter, der die bürgerliche Familienform prägt und für den bei diasporischen, migrantischen und queeren Lebensformen in der Regel ohnehin nicht die materiellen Voraussetzungen bestehen, wird zugunsten von transgressiven solidarischen Praktiken umgangen. Weil Subjekte, die an solchen grenzüberschreitenden Formen der sozialen Reproduktion beteiligt sind, an deren Kontinuität und Stabilität interessiert sind, ist davon auszugehen, dass sie Forderungen nach einer Aufhebung der Familie (im Sinne der universellen, öffentlichen Verfügbarkeit von Mitteln der sozialen Reproduktion) in der Regel bereitwilliger unterstützen, als es die bürgerliche Kernfamilie tut. Letztere kauft zwar marktvermittelte Care-Arbeit zu, ist jedoch aufgrund von Privateigentum nicht auf kontinuierliche und stabile extrafamiliäre Care-Beziehungen jenseits des Marktes angewiesen.

2. Die skizzierte Dialektik von Veränderung und Aufhebung der Familienform folgt keiner Teleologie. Sie ist in kontingente und umkämpfte historische Prozesse eingelassen, die bedingen, wie sich die Familie verändert und weiterentwickelt. Es ist somit eine Frage der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, in welche Formen die posttraditionale, pluralisierte Familie überführt werden kann: ob sie als Gravitationszentrum privatisierter sozialer Reproduktion weiter dezentriert und potenziell in die Richtung einer Aufhebung entwickelt werden kann oder aber unter dem Druck politischer reaktiver Kräfte und durch die Fortsetzung der neoliberalen Zerstörung des Öffentlichen eine Retraditionalisierung erfahren wird. Um die Kräfteverhältnisse angemessen einzuschätzen, ist es allerdings wichtig, in Erinnerung zu rufen, dass sich

die posttraditionale Familie nicht so sehr der Durchschlagkraft sozialer und politischer Kämpfe verdankt, sondern zuvorderst das Resultat struktureller Anpassungen an die Krise des fordistischen Akkumulationsregimes ist (vgl. O'Brien 2019).

In den 1970er Jahren löste sich die sozial- und arbeitsmarktpolitische Klammer um das kleinfamiliäre Mittelklasseleben, die für den Wohlfahrtskapitalismus der Nachkriegsjahrzehnte noch kennzeichnend war. Der kapitalistische Akkumulationsprozess basierte unter keynesianischen Vorzeichen bis dahin auf einer Regulationsweise, bei der sich sichere Vollzeiterwerbsarbeitsverhältnisse (v.a. für den Mann), soziale Absicherung und stabile Familienverhältnisse wechselseitig stärkten. Diese ineinandergreifenden Infrastrukturen stützten bürgerliche Normalitätsvorstellungen, die sich in einer relativ rigiden Sexualmoral, in konservativen Geschlechterbildern und in einer hegemonialen Heteronormativität manifestierten (Chitty 2020: 188). Mit der Erosion dieser »Infrastrukturen der Normalität« (ebd.) nahm ab den 1970er Jahren nun einerseits der Konformitätsdruck auf die individuelle Lebensführung ab, die gesellschaftlichen Moral- und Normalitätsvorstellungen wurden durchlässiger. Andererseits erodierten mit jenen Infrastrukturen aber auch die materiellen Bedingungen des (klein)bürgerlichen Familienromans, die einem wachsenden Bevölkerungsanteil zwei Jahrzehnte lang eine relativ stabile Grundlage für die intergenerationale soziale Reproduktion gewährten.

Feministische und queere Akteur*innen betrachten die Erosion des fordistischen Regulationsmodells wegen der damit verbundenen Freisetzungsdynamiken aus der heteropatriarchalen Kernfamilie nicht in erster Linie als Verlustgeschichte. Die Kehrseite der Liberalisierung ist jedoch, dass die sozialen Reproduktionsverhältnisse im krisenanfälligen Postfordismus nicht annähernd wieder in einer Weise stabilisiert werden konnten wie einst durch das fordistische Regulationsmodell. Die Lebensweisen sind in den fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften heute diverser und in bestimmter Hinsicht freier als in den 1950er und -60er Jahren. Aufgrund der immer stärkeren Ausweitung der kapitalistischen Verwertungslogik auf sämtliche Gesellschafts- und Lebensbereiche sind sie aber eben auch instabiler und in ihrer sozialen Reproduktion gefährdeter. Sicherlich: Der traditionellen heteropatriarchalen Familie muss nicht hinterhergeweint werden. Solange sich aber keine neuen gesellschaftlichen Formen stabilisieren können, durch die intergenerationale Beziehungen lebbar und sozial reproduziert werden kön-

nen, ist ihre Erosion allein zugleich noch kein Anlass zur Freude. Wir brauchen einen queeren Gegenrealismus.

Für einen queeren Gegenrealismus

Je stärker der postfordistische Krisenkapitalismus die materiellen Voraussetzungen der Familie untergräbt, desto vehementer beschwört die Ideologie des familialistischen Realismus die Unsterblichkeit dieser morbiden Institution. Hierbei wird affektiv ein Beziehungsmodus besetzt, den Lauren Berlant (2011) als *cruel optimism* bezeichnet: die phantasmatische Bindung der Subjekte an ein Objekt, das Befriedigung und Besserung in der Zukunft verspricht. Dieses Objekt kann vieles sein, ein Mensch (etwa eine Liebespartnerin oder ein eigenes Kind) oder eine Fantasie des guten Lebens. Grausam wird eine solche Objektbeziehung, wenn sie sich hinter dem Rücken der Subjekte nicht als Ermöglichung, sondern als Hindernis für ein besseres Leben erweist. Das Begehrte entpuppt sich als dasjenige, was unerreichbar ist und uns damit in Wahrheit zurückhält.

Berlant prägt den Begriff nicht zufällig im Kontext der großen Wirtschaftskrise 2007/8, die einmal mehr aufzeigte, dass die materiellen Bedingungen eines guten Lebens (bezahlbarer Wohnraum, ausreichendes Einkommen, Zugang zu Gesundheitsversorgung und Bildung etc.) durch kapitalistische Krisendynamiken immerfort zerrüttet werden. Statt den Kapitalismus über Bord zu werfen, kommt es jedoch gerade in solchen Zeiten zur Erneuerung alter Objektbindungen, welche die fordistischen Fantasien des guten Lebens wiederauferstehen lassen: das meritokratische Versprechen von Aufwärtsmobilität durch Leistung, die Wiederkehr des Normalarbeitsverhältnisses, die private Idylle des kleinfamiliären Eigenheimlebens. Hierin liegt die eigentliche Grausamkeit des familialistischen Realismus: Er bietet uns ein Leben als Wunschobjekt an, für das die Voraussetzungen unwiederbringlich verloren sind.

Ein queerer Gegenrealismus bricht mit der Grausamkeit der Familiennostalgie, die er als falsche Antwort auf die Zerrüttung der materiellen Lebensbedingungen im Krisenkapitalismus entlarvt. Er konterkariert aber auch die grausamen Optimismen, die teilweise der Queer-Bewegung zu eigen sind. Hierzu gehört die den revolutionären Geist der 1970er Jahre wiederbelebende Fantasie, dass ein Ausbruch aus der Familienform und eine von Scham befreite Sexualität automatisch eine freie Gesellschaft hervorbrächten. Heute

sehen wir, dass queeres Begehren im Postfordismus mühelos kommodifizierbar und scheinbar grenzenlos ausbeutbar ist, während queere Communitys als Infrastrukturen des Anti-Normalismus unter dem Druck der Marktkräfte kapitalistische Logiken entweder reproduzieren müssen oder aber ein äußerst prekäres Dasein fristen. Der anti-assimilatorische Impetus der queeren Bewegungen bleibt ideologisch und, wie der familialistische Realismus, ein grausamer Optimismus, solange er nicht mit Strategien verbunden wird, wie ein gutes Leben jenseits der exklusiven Formen des Privaten gelingen und sozial reproduziert werden kann.

In Anlehnung an Christopher Chitty verstehe ich den queeren Gegenrealismus zunächst im Sinne einer Methode, Formen, Beziehungen, Praktiken, Institutionen und Imaginationen in den Blick zu nehmen, die im Sinne solcher Strategien, den familialistischen Realismus zu überwinden, verbunden und entwickelt werden (könnten). Anders als der methodologische Familialismus in der Care- und Geschlechterforschung setzt er die insulare Familie nicht voraus. Er versteht sie als eine spezifische – in kapitalistische Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse verstrickte – gesellschaftliche Form, die eine partikularistische, falsche Antwort auf die universale Frage gibt, wie sich die Anforderungen der intergenerationalen sozialen Reproduktion herrschaftsfrei bewerkstelligen lassen. Chitty verwendet den Begriff »queerer Realismus« im Sinne einer Methode, »Formen der Liebe und Intimität« zu fassen, die einen prekären sozialen Status haben, da sie sich »außerhalb der Institutionen der Familie, des Eigentums und der Paarform« befinden (Chitty 2020: 26). Der queere Gegenrealismus schließt hieran an, weiß sich aber in einer antagonistischen Beziehung zum familialistischen und kapitalistischen Realismus. Die Realität, die er beschreibt, *und* seine Beschreibungen dieser Realität müssen gegen die Interessen der Herrschenden – und gegen »die herrschenden Gedanken als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse« (Marx/Engels 1958: 46) – erst noch voller entwickelt und durchgesetzt werden.

Im Hinblick auf die oben skizzierte Dialektik von Veränderung/Aufhebung der Familie identifiziert der queere Gegenrealismus, anders als Chittys queerer Realismus, nicht nur solche Formen, Praktiken und Beziehungen, die außerhalb der herrschenden Institutionen verortet sind. Vielmehr sucht er gerade auch die Differenzierungen und Verschiebungen innerhalb dieser Institutionen auf, die Bilder der selbstgenügsamen, befriedigenden und sich selbst reproduzierenden Familieneinheit inkonsistent werden lassen. Der queere Gegenrealismus identifiziert die institutiona-

lisierten Zwangsmechanismen, »die Menschen in die Familie treiben und deren Ausgänge blockieren« (Weeks 2021: 16), beispielsweise die direkte oder indirekte, das heißt durch Partner*innen/Eltern vermittelte Lohnabhängigkeit der intergenerationalen sozialen Reproduktion. Und er weist zweitens mögliche institutionelle Hebel aus, die solchen Zwangsmechanismen entgegenwirken, um Rahmenbedingungen für ein potenziell gutes Leben außerhalb der Familie herzustellen (zum Beispiel die Entkopplung von Gesundheits- und Sozialversicherungen vom Lohn, den Ausbau öffentlich finanzierten Wohnraums und öffentlicher Care-Infrastrukturen [vgl. ebd.]).

Der queere Gegenrealismus unterbreitet den Subjekten damit ein Angebot, sich mit der Familie zu *desidentifizieren*. José Esteban Muñoz (1999) hat mit dem Konzept der Desidentifikation einen Ausweg aus dem Dualismus von affirmativer Identifikation und Negation gewiesen. »Die Desidentifikation nutzt die majoritäre Kultur als Rohmaterial, um eine neue Welt zu schaffen« – eine *neue Wirklichkeit* (ebd.: 196). Der queere Gegenrealismus widersetzt sich auf ähnliche Weise der falschen Alternative von Affirmation/Negation der Familie und ersetzt diese durch die Dialektik von De- und Rekombination. Er bietet einen methodischen und politisch-epistemologischen Rahmen, der erkennbar werden lässt, wie durch kollektive Praktiken neue Institutionen aus dem Rohmaterial der alten geschaffen werden können.

In diesem Sinne stellt der queere Gegenrealismus keinen grausamen, sondern einen reflektierten Optimismus dar: Er gibt uns zu verstehen, dass es immer noch einfacher ist, sich das Ende des Kapitalismus und der Familie vorzustellen, als ein Ende des Vermögens, durch kollektives Handeln neue Welten hervorzubringen.

Literatur

- Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism*, Durham.
- Chitty, Christopher (2020): *Sexual Hegemony. Statecraft, Sodomy, and Capital in the Rise of the World System*, Durham.
- Cooper, Melinda (2017): *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, New York.
- Fisher, Mark (2013): *Kapitalistischer Realismus*, Hamburg.
- Gopinath, Gayatri (2005): *Impossible Desires. Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham.

- Lewis, Sophie (2019): *Full Surrogacy Now. Feminism Against the Family*, London/New York.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1958): *MEW*, Band 3, Berlin.
- Muñoz, José Esteban (1999): *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis.
- O'Brien, M.E. (2019): *Communizing Care*, in: *Pinko* 1 (October 2019).
- Reuschling, Felicitä (2015): »Kapitalistischer Realismus, Postutopie und die heilige Familie«, in: *Kitchen Politics* (Hg.), *Sie nennen es leben, wir nennen es Arbeit*, Münster, S. 127-141.
- Weeks, Kathi (2021): »Abolition of the family: the most infamous feminist proposal«, in: *Feminist Theory*, 18.5.2021 (Online First).
- Weston, Kath (1991): *Families we choose*, New York.