

## KÖRPER - BILD - SPRACHE

<b>Vorwort</b>	3
<b>Marie-Claire Boons</b>	
Exil in der Liebe	5
<b>Camille Lacoste-Dujardin</b>	
Darstellungen der Mutterschaft im Maghreb	29
<b>Christa Rohde-Dachser</b>	
Das Bild der Mutter in der Psychoanalyse	43
<b>Gisela Ecker</b>	
"Die unversiegbare Milch": Weiblichkeits- imaginationen und die Figur der archaischen Mutter	63
<b>Hanne Seitz</b>	
Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der Bewegung	83
Über die Autorinnen	101
Die Reihe 'Materialienband' - Inhalt der Bände 1-9	102
Abonnement- und Bestellvordruck	103

## Vorwort

Mit dem Titel des vorliegenden Materialienbandes wird das Thema der Frauen-Sommer-Woche, die vom 27.6. bis 1.7.1990 an der Frankfurter Frauenschule stattfand, nochmals aufgegriffen.

Sämtliche Vorträge thematisierten den weiblichen Körper, der gleichsam Gedächtnis für geschichtliche und biographische Einschreibungen ist; Einschreibungen von Verletzungen, Zerstückelungen und Vernarbungen, aber auch vom Wunsch nach Wiederbeleben von Berührungen, Sinnlichkeit und Ästhetik. Wir fragten, ob und wie der weibliche Körper als differenter mit einem eigenen Begehren (das nicht nur Antwort auf das männliche Begehren ist) sich ausdrücken und symbolisieren könnte. Wir wollten gewissermaßen eine 'symbolische Lektüre' des weiblichen Körpers versuchen, um zu beginnen, jene Festschreibungen und Inszenierungen aufzulösen.

Die hier vorliegenden Aufsätze von Hanne Seitz und Marie-Claire Boons wurden während der Sommerwoche als Vorträge gehalten.

Die Aufsätze von Camille Lacoste-Dujardin, Christa Rohde-Dachser und Gisela Ecker wurden dagegen während der Tagung 'Die Figur der Mutter' im November 1990 vorgetragen und in den sich anschließenden Arbeitsgruppen diskutiert.

Diese Tagung thematisierte die 'Figur der Mutter' aus verschiedenen theoretischen Kontexten und unterschiedlichen Perspektiven. Wir stellten die Frage: Was ist das überhaupt: Frau? Ist Frau nur die (noch) nicht Mutter, ist Mutter nur die Frau mit Kind?

**Herausgegeben von:** Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen -SFBF- e.V., Hohenstaufenstr. 8. 6000 Frankfurt a.M. 1, Tel. 069 - 74 56 74, April 1991.

**ISBN-Nr.:** 3-926932-10-4

**Verlag:** Selbstverlag

**Copyright:** bei den Autorinnen

**Umschlaggestaltung:** Charly Steiger

**Druck:** Caro-Druck, Frankfurt

In der aktuellen modischen Form der Gleichberechtigungsdiskussion ("Ran an die Macht!") wird die Frau ohne Kind unversehens dem männlichen Entwurf des freien Individuums im erfolgreichen (Berufs-)Leben angeglichen. Dabei wird den Müttern nur der früher den Frauen zugeschriebene Anteil, nämlich Reproduktionsarbeit, Empathie, selbstloses Sorgen und: schuldhaftes Versagen zugeeignet. Die Frage nach Macht und Gewaltverhältnissen sowie dem Platz von Männern und Vätern findet dagegen immer weniger statt. In dem "affidamento"-Konzept der Italienerinnen (s. Materialienband 5) ist die Partnerin der Frau (die sie zum Paar ergänzt?) ebenfalls die Mutter, die symbolische, und zwischen beiden eine endlose Kette von Schuld und Dankbarkeit? Ein Zirkel? Was zirkuliert da? Wie kommen Grenzen, Trennungen, Unterschiede zustande? Wir hoffen, daß die im vorliegenden Materialienband abgedruckten Beiträge Anregungen bieten, an den o.g. Fragestellungen weiterzudiskutieren.

#### **In eigener Sache:**

Ab April 1991 sind wir mit der Frankfurter Frauenschule unter einer neuen Adresse zu finden: in Frankfurt a.M., Hohenstaufenstr. 8. Der Wechsel der Räume bringt für uns auch eine Veränderung des Programms und unserer Angebote mit sich - Tagungen und Sommerwoche werden aber weiterhin ein wesentlicher Schwerpunkt unserer Arbeit sein. So wird auch die Reihe 'Materialienband' weiterhin erscheinen, Band 11 voraussichtlich Ende September '91 mit Texten der diesjährigen Sommerwoche (26.-30.6.91)

Frankfurt a.M., März 1991  
Die Herausgeberinnen

## **Marie-Claire Boons Exil in der Liebe**

Die Liebe, die "wahre Liebe" ist immer eine sanfte und schreckliche Überraschung. Eine absolute Überraschung.

Kann es überhaupt sein, daß ein solches Ereignis in einem Leben, nach der Kindheit, ausbleibt? Wenn es - ein- oder zweimal, manchmal öfter - explosionsartig auftritt, werden seine Held/inn/en, oder seine Opfer, wie vom Blitz getroffen und in eine Region versetzt, in der das Dasein in Strömen dahinfließt. Vom anderen/von der anderen getragen, trage ich ihn/sie. Auf sein/ihr Begehren antwortet das meine. Ich werde erkannt, vollkommen erkannt. Ich erkenne. Ein Blick, ein Wort genügt, damit sich bei beiden eine Begabung entfaltet, die höchste Kraft freisetzt.

Seltsames kurzes Wunder. Sein Exzeß verwirklicht es, wenn überhaupt, dann nur im imaginierten Tod als der ewigen Vereinigung. Sehen Sie nur die berühmten Liebenden: Isolde und Tristan, Julia und Romeo... Wenn es denjenigen, die ihn zum Opfer fallen, gelingt, diesen Exzeß zu lenken und zu pflegen, wie man die Zartheit einer Pflanze pflegt, so wächst er unvermeidlich wieder zusammen in der Erfahrung eines gegenseitigen Exils (Lou, Rainer): "nicht etwa getrennt oder geschieden, sondern unerreichbar und im Unerreichbaren in einer endlosen Beziehung vereint" (Blanchot).

Zuwendung und Zärtlichkeit, eine gewisse Haltung, die beide Subjekte "arbeits"fähig macht und ihnen erlaubt, sich Momente der Einsamkeit zu sichern und Differenzen zu schätzen, sind hier gefordert.

Liebe aus Leidenschaft artet aber auch häufig in einen Zustand

aus, in dem Abhängigkeit - genauer gesagt: Unterwerfung - zum Verhängnis werden kann, wenn sie sehr dauerhafte Bindungen einführt, welche die Offenbarung einer tyrannischen Figur zulassen, der sich der/die andere, verblendet, hingibt. Er/sie verfängt sich dann plötzlich in unterwürfigen Verhaltensweisen, die jegliche eigene Existenz auslöschen. Das Bild vom Herzen und seinem Sklaven resümiert diese Bindung gewöhnlich zu knapp. Wenn jegliches menschliche Verhältnis in seinem Kern tatsächlich ein Herrschaftsverhältnis impliziert, so stellt sich schon die Frage, wer von beiden über die/den andere/n "gebietet".

Versucht aber derjenige - in patriarchalen Gesellschaften generell diejenige -, der als "Sklave" gefangen ist paradoxerweise denn nicht, den anderen in die Netze der Befriedigungen einzufangen, die er ihm angeblich gewähren will? Der "Sklavenmensch" nutzt sich ab, opfert sich auf, tritt in den Hintergrund. Aufopferung verleiht allemal eine sichere Macht. Es gibt "Herren" - die kleinen oder die falschen-, die zusammenbrechen, wenn sie ihre "Sklaven" verlieren, so sehr hängen sie ab von der Abhängigkeit anderer.

Andererseits sind jene Männer bekannt, die die einst geliebte Frau außerhalb ihrer selbst aufbauen als Haustyrannin, die sich fürchten und vor deren Weisungen sie ständig fliehen müssen. So sagte einmal einer meiner Freunde: "Wenn meine Frau den Mund aufmacht, meint man, daß sich ein Gericht aussprechen wird!". Bekannt ist auch derjenige, dem es gelingt, den anderen zu beschuldigen, nie genug zu lieben: Der hat eines der Geheimnisse der Unterwerfung durch die Liebe, die morbide Steigerung des originärsten Schuldgefühls entdeckt. Genau diese treibende Kraft ist es, die Freud als wesentliche Ursache für "Massen"organisation (Sekten, Parteien, Heer, Kirche, andere Gruppierungen...) angegeben hat!): der andere, in dem Fall der Führer, der "berühmte Mann" - aber genauso die Sache, die er gegebenenfalls verkörpert - kann, da er den Platz eines Idealen besetzt, alles Mögliche verlangen und anstellen, um sich beliebt zu machen und anerkannt zu werden: es wird trotzdem niemals genug sein.

Genau an dieser Stelle läßt sich die Frage der Liebesunterwerfung

mit dem sogenannten "Bereich der politischen Perversionen" vergleichen: ein religiöser Fanatismus à la Khomeiny, totalitäre Staatsorganisationen, der Nazismus zeigen, daß es möglich ist, auf der Basis einer eindeutigen Position gegenüber einer Sache, die es rückhaltlos zu verteidigen und zu "lieben" gilt, bei einer Menschengruppe aus Männern und Frauen ein unendliches Schuldbewußtsein zu wecken, aufgrund dessen man Unterwerfung und sinnloseste Opfer verlangen kann. Dieser Verlust der eigenen Persönlichkeit, das Sich-Opfern für den idealisierten Anderen, ist um so faszinierender, als man sich davon mehr Liebe und emotionale Zuwendung verspricht. Leidenschaftliches Zunichtewerden, Auslöschung jeder Spur des "Subjekts", Aufopferung der Ursache seines Begehrens, damit es dem anderen an nichts fehlt, damit nichts ihm seine Vollständigkeit nehmen kann. Eine solche Opfergabe für das Begehren zum Anderen, den Lacan "den obskuren Gott" nennt, impliziert ein Genießen, das gestrichen werden muß.

Wie auch immer sich ein solcher eliminiertes Strich psychisch ausgestalten mag: Liebe bleibt stets ein Risiko, eine Herausforderung, bei der wir uns selbst aufs Spiel setzen.

### **Leidenschaft, Liebe und Gesetz**

Wie können wir Liebesphänomene anhand der Strukturen, die sich dahinter spannen und die sie bestimmen, beschreiben?

Es sei hier zum Einstieg gleich an etwas erinnert, was jede/r weiß - von Pausanias im "Gastmahl" bis hin zu Breton und zu Cixous mit ihrem Buch der Promethea, über Saint-Paul und Carmen in ihrem Lied - weiß: Liebe besteht jenseits jeglichen Gesetzes. Die auftretende Leidenschaft ist sich selbst ihr eigenes Gesetz und findet die Bürgschaft des Paktes, auf dem sie gründet, nur bei den Liebenden selbst. Genau daraus schließt wohl ein Philosoph wie Levians, daß Leidenschaft, die in ihrem Kern "eine unendliche Aufmerksamkeit für andere" nährt, das Wesen eigentlich in übertriebenem Maße mit Ethik belegt. Es genügt mir nicht, den anderen, in dem ich mich erkenne, anzuerkennen: vielmehr übernehme

ich ihm gegenüber eine gewisse Verantwortung, eine Verpflichtung, die von keinem äußeren Gesetz in mir geweckt wird, sondern in der möglicherweise jegliches Gesetz jegliches Recht seinen Ursprung hat. Diesem Philosophen zufolge gäbe es also zwischen dem, was er das Gesetz der leidenschaftlichen Liebe nennt und dem, was er als äußeres Recht, als laut deklarierte Grenze und Verbot bezeichnet, einen möglichen Übergang, der aus der Erzeugung des einen durch das andere erwachsen würde. Lacan hat uns bereits 1955 mit seinen eigenen Begriffen gelehrt, daß mit dieser Erzeugung die Effizienz eines Signifikanten<sup>2)</sup>, des sogenannten "Name-des Vaters", - sprich: seine Eingravierung in die psychische Struktur - mitgemeint ist. Dieser Signifikant stellt für das Kind ein Gesetz außerhalb des Gesetzes seiner Mutter dar, an das das Begehren nach der Mutter verweisen würde.

Schließlich unterscheidet die analytische Theorie sorgfältig zwischen der leidenschaftlichen Liebe, "in der sich die Grenzen eines - zum Äußersten gebrachten - Begehrens" und einer - über einen längeren Zeitraum - lebensfähigen Liebesbeziehung: zwischen beiden gibt es die Vermittlung des "Namen-des-Vaters" und seine symbolischen Auswirkungen.

Von der Leidenschaft, die, setzt sie sich unverändert fort, am Ende in die Eins des Todes mündet, gehen wir also über zu jener liebenden Anerkennung - die auch ein Exil ist, und in welcher Zeit zum Leben entsteht, - nämlich der Zwei, die ihrerseits nicht ohne drei und vier<sup>3)</sup> sein kann.

Hier haben wir einen Wechsel vom Unmöglichen zum Möglichen. Es ist nicht so, daß wir etwa jegliche Abhängigkeit hinter uns lassen könnten (ein vergeblicher Traum!), sondern wir wechseln das Register, genauer gesagt: wir registrieren anders die Dialektik des Möglichen und des Unmöglichen. Wir erwachen aus jenem Zustand, den Freud allgemein als "Liebeswahn" bezeichnet, weil der Zustand der Verliebtheit, wie er in "Betrachtungen über die Übertragungsliebe" schreibt, weder die Realität noch ihre Konsequenzen berücksichtigt: dieser Zustand macht schlechterdings blind in

der Einschätzung des geliebten Wesens. Nebenbei bemerkt zieht Freud ständig Parallelen zwischen der leidenschaftlichen Liebe und der Hypnose: Unterwerfung, Leichtgläubigkeit, Gehorsam gegenüber dem als allmächtig gewählten anderen, das sind die Dinge, die nach Freud jede Leidenschaft strukturieren. Wenn wir die "Studien über Hysterie" und die "Drei Abhandlungen", die Aufsätze "Psychische Behandlung", "Massenpsychologie" oder "zur Einführung des Narzismus" wiederlesen, so fällt uns auf, daß er an manchen Stellen das Liebesverhältnis als eine Faszinationsbeziehung erwähnt, bei der ein Partner in den Hintergrund tritt, sich erniedrigt, sich dazu anbietet, eingenommen, verschlungen, zunichtegemacht zu werden und dabei die ganze Libido, die er in sein eigenes Ich investiert hatte, dem anderen überläßt, welcher an die Stelle des Ideals gesetzt wird: "Alles, was er verlangt, ist gut und tadellos" (Massenpsychologie).

Eigentlich ist für Freud das Wesentliche an der Liebe - ob es sich um Übertragungsliebe handelt oder um die Liebe, die im Leben außerhalb der Psychoanalyse auftritt, daß es keine gibt, die nicht ihren Prototyp in der Kindheit hätte.

### Was sagt Lacan?

Lacan problematisiert seinerseits - und sein zeitgenössisches Denken interessiert uns genug, daß wir uns länger damit befassen wollen - die unerbittliche Notwendigkeit für das kindliche Ich, eine Sprachwelt zu betreten, die auch eine Welt der Sehnsüchte ist. Und bei diesem Eintritt in eine bereits vorhandene Welt erhält es den Stempel, der es genau in dem Augenblick seiner Koppelung mit dem Anderen eben auch von ihm trennen wird; dadurch wird es wiederum zum Daseinsverlust verdammt, und diese Entbehnung sucht es mit dem Einfordern von Liebe zu kompensieren. Aber daß Liebe tatsächlich auf die Leibesforderung antwortet, schließt lange nicht aus, daß diese Forderung, weil sie eben zum Ausdruck kommt, nichtsdestotrotz die Grundlagen schafft für die Durchsetzung einer wesentlichen Verschiebung und eines unmöglich Sagbaren, beide Ursachen des Begehrens. Winnicott ging

soweit, eine Harmonie zwischen den Antworten des verkörpert anderen und den Schreien eines völlig abhängigen Säuglings für möglich zu halten; Lacan dagegen sieht im Kern jeder menschlichen Beziehung, und zwar aufgrund des Vorhandenseins von Sprache und Wort, eine entscheidende Disharmonie, ein grundlegendes Mißverständnis.

### **Dialektik der Liebesforderung, des Begehrens und des Bedürfnisses**

Um eine Vorstellung der Problematik zu bekommen, wollen wir von der Grundidee ausgehen, daß jedes Kind "vermitteln muß"; das heißt, es muß die sich ihm aufdrängenden Bedürfnisse irgendwie äußern: dieser Zwang zersetzt die Bedürfnisse. Er denaturiert sie. Er transportiert sie in den Bereich der Liebesforderung. Wie können wir dies konkreter erklären?

"Ich habe Durst", oder nur "Durst": Dieses Bedürfnis löst in meinem Körper ein Unbehagen aus, welches, falls es nicht gestillt wird, innere Spannungen verstärkt und ein Gefühl unausweichlicher Todesnähe aufkommen läßt; es gibt Geheule und Gebrüll, daß es aufhören möge; hier wird etwas zu trinken verlangt, aber hinter dem Geschrei, den Tränen, den zusammengeballten Fäusten und dem verzerrten Munde steht eben, weil der andere da ist, um sie zu hören und ihr gegebenenfalls zu entsprechen - eine bestimmte Forderung als Trägerin für die Forderung nach Liebe, nach liebevoller Anwesenheit und nach Zärtlichkeit. Der Schmerz, gekoppelt mit der Notwendigkeit, von dem Anderen empfangen zu werden, verwandelt sich in eine Liebesforderung. Dies ist eine totale Forderung. Da sie sich an den Anderen als Allmacht über das Leben, aber auch - falls er nicht stattgibt - über den Tod richtet, impliziert sie zugleich die Forderung, daß er mir vollständig zur Verfügung steht, daß er keine eigenen Interessen mehr hat und nur da ist, um meine Lebenskraft aufrechtzuerhalten. Anders gesagt: Allein aus der Tatsache heraus, daß sie als Schreie zum Ausdruck kommen müssen, werden die Bedürfnisse umgeleitet, und durch seine Antwort macht der Andere aus diesen Schreien

einen Appell. Der Anspruch des Kindes wird nicht als solcher formuliert. So muß der liebende, alarmierte Andere mit seinem eigenen Begehren und seinem eigenen Anspruch handeln und die Schreie des Kindes interpretieren. Die Person, die die Bedürfnisse des Kindes erfüllt und es liebt - oder zurückweist -, verkörpert sicherlich den Anderen, das Kind unterwirft sich jedoch grundsätzlich nur einem, nämlich dem Anderen der Sprache und der Rede<sup>4</sup>). Also müssen wir, um die menschliche Entfremdung aufzuklären, begreifen, daß jenseits jeglicher Abhängigkeit, die mit einem Zustand nicht erlangter Reife zusammenhängt, die Unterwerfung zunächst symbolischer Art ist. Die "Plazierung" eines Subjektes, seine Forderung und sein Begehren werden endgültig von den Signifikanten gekennzeichnet, die ein Kind vom Anderen erhält: davon wird die Stellung dieses Subjektes abhängen, das mit dem Mangel an Genießen im Anderen, mit "seinem" Begehren konfrontiert und von imaginären Effekten erfaßt wird. Aber wir wollen noch bei der Problematik der Liebesforderung bleiben. Wir haben gesehen, daß Befriedigung, die durch das Eingehen auf geäußerte Bedürfnisse erfüllt wird, jedesmal verlorengelht und zum Liebesbeweis wird<sup>5</sup>).

Wir wissen, daß insbesondere die Brust als Objekt in der Dynamik des Genießens eine wesentliche Bedeutung gewinnt; wichtiger als die getrunzene Milch sind dabei aber die Zeichen der Liebe, die sie begleiten mögen: die Liebkosungen einer Stimme, eines Blickes, die zärtliche Berührung wärmender und liebevoller Hände.

Die Liebesforderung ist die Forderung danach, ohne Grund erhört und erkannt zu werden, ist das Verlangen nach einer vollkommenen Anwesenheit genau dort, wo der Säugling in seiner Not Tod und Verlassenheit als ernsthafte Gefahren empfindet.

### **Die Liebe und die zwei Ordnungen: das Symbolische und das Imaginäre.**

Verschafft die Liebe jedoch grundsätzlich Sein, so verspricht sie

auch Sinn. Sie wersetzt sich dem Nicht-Sinn des Todes. Sie hilft aus dem Nicht-Sinn heraus. Sehen Sie nur, wie es dem Trauernden geht, der mit dem absurden Tod eines Verwandten plötzlich konfrontiert wird: ist es nicht die erfahrene Liebe (oder aufmerksame Freundschaft und liebevolle Zuwendung) aus seiner Umgebung, die ihm am besten hilft, durch diese extreme und leidvolle Phase hindurchzukommen und seine bedrohten symbolischen Fähigkeiten wiederzufinden? Sie brauchen nur an die Sätze derer zu denken, die kurz davor sind, in eine schlimme "Krise" zu stürzen: "Wenn Sie mich lieben, werde ich aus meinen Verwirrungen gerettet", "Lieben Sie mich!", "Vertrauen Sie mir!". Oder aber daran, wie sehr Sterbende, noch im Todeskampf, nach Liebe verlangen. Mehr als ein imaginäres Phänomen, handelt es sich hier um einen lebenswichtigen Prozeß, der dem Betreten der symbolischen Welt vorausgeht. So gewährt auch die "Sicherheit", die von der Liebe des Anderen ausgeht, dem Kinde die Macht, aus der Tiefe seiner eigenen Forderungen heraus, die Abwesenheit dieses Anderen zu symbolisieren. Aber - und das ist ein ganz wesentlicher Aspekt - diese von der Liebe gespendete Sicherheit wirkt nur dann, wenn sie in der Unsicherheit, in der versagten Erfüllung der Forderung entsteht, der sich die Begierde anschließt. Anstelle der Winnicott'schen Mutter, die "gut genug" ist, würden wir gerne diejenige setzen, die "schlecht genug" ist, die nicht erfüllt, die ihr Kind nicht in einer Liebe - und in einem Genießen - einsperrt, der keinerlei Sehnsucht entspringen kann.

Sobald es sich also an dem Signifikanten festklammert, sobald es sich auf das Wort einläßt, erleidet das Kind einen nie wieder gutzumachenden Seins-Verlust. Es wird zum "Subjekt" in einem Teilungsprozeß, bei dem, sobald es sich in die signifikante Kette eingliedern läßt, um sich von Signifikant zu Signifikant vertreten zu lassen, dies um den Preis seiner eigenen Auskoppelung von der Kette - hin zur Realität - geschieht. Es ist sinnlos zu sagen, daß diese Teilung ein Hauptglied mit einem Nebenglied zusammenfügt, denn das, was verworfen wird, kann eigentlich keinen Platz zugewiesen bekommen. Beide Glieder bilden keineswegs eine

Einheit. Sie befinden sich in einem Schwebезustand: genau dort, wo das Subjekt vertreten wird, verschwindet er auch als Subjekt. Dieses Subjekt wird niemals "ich bin" sagen können. In Wahrheit gibt es nichts, das das Subjekt besser anzeigt als der Mangel. Der Mangel an einem - ihm eigenen - Signifikanten. Die wesentliche Bezeichnung eines Subjektes: "Ein Signifikant fehlt im Anderen". Deshalb können wir von einem Subjekt sagen, daß es dem Anderen im Symbolischen seine Vollständigkeit nimmt. Jener Andere ist nicht alles. Es gibt Mangel im Anderen.

Wir müssen aber begreifen, daß das Moment des Eintretens in den Signifikanten, dort, wo etwas aus dem Subjekt heraus sich symbolischen Regeln unterwirft, daß dieses Moment also in gewisser Hinsicht wiederum ein Effekt der Liebe ist. Denn ein geliebtes Kind ist ein anerkanntes Kind im Sinne von reinem Lob der Person, die es anschaut, bewundert, auf den Arm nimmt, ihm zulächelt. Damit diese Liebe nicht aufhört, identifiziert sich das Kind mit einem Merkmal, das es unter den Signifikanten des Anderen auswählt. Unaires Merkmal, sagt Lacan. Merkmal, das das Kind auszeichnet und entfremdet, und aufgrund dessen es den Anforderungen und Idealen des Anderen entspricht. Von dem Augenblick an, da es aufgenommen und befürwortet ist, da es "plaziert" ist, erhält das Kind ein - liebenswürdiges - Bild von sich, und dieses Bild hat es vom Anderen erhalten. Ausgehend von jenem Anderen phantasiert es seine eigene körperliche Vollständigkeit. Es kann sich selbst in diesem Bild, das ihm vorauseilt und vom Anderen angeboten wird, durchaus lieben. Dieses Bild wird zum Bildungsgewebe seines Ichs, das sich dem Spiel späterer Identifikationen hingeben wird. Aber wenn wir es dabei bewenden lassen, wenn wir uns nicht von dem Spiegel loslösen, geraten wir in das rein narzistische Karussell der Liebe und seines imaginären Treibens. Wir geraten in die alles umfassende Illusion. Narzistische Liebe ist stets eine Herausforderung an das Gesetz des symbolischen Mangels. Dadurch, daß ich mich nur in dem anderen liebe und sehe, wobei ich den anderen für einen Gleichen halte, entsteht eine transitive Verbindung, in der der andere ich wird und ich der andere werde. Darüber sagt Lacan 1962<sup>6)</sup>: "Wenn der andere

nichts anderes ist als derjenige, der mein Bild widerspiegelt, so bin ich in der Tat er und nichts anderes als das, was ich sehe, das ich in ihm bin. Ich bin buchstäblich dieser andere, und wenn er existiert, so sieht auch er sich selbst an meiner Stelle. Wie kann ich aber feststellen, daß das, was ich bei diesem Anblick zu sein meine, nicht schon alles ist, worum es geht: denn letztendlich genügt es, wenn ich den anderen, diesen Spiegel, ja diesen lebendigen Spiegel voraussetze, um mir vorzustellen, daß er genau das gleiche sieht, und daß er, wenn ich ihn betrachte, sich eigentlich selbst in mir betrachtet und sich genau an der Stelle sieht, die ich in ihm besetze?"

Bei dieser oszillierenden Verwechslung zwischen mir und dem anderen kann der Kampf um die Herrschaft durchaus heftig wüten. Denn der Andere, in dem ich mein Bild zu entdecken glaube und aus dem ich meinen Gleichen mache, bietet mir wohl eine Figur der Autorität und der Macht, der ich mich widme, allerdings in der dualen Konkurrenz, der todbringenden Rivalität und der zerstörerischen Aggressivität - vorausgesetzt ich wünsche mir überhaupt, an seiner Stelle zu sein.

Die Hölle, in der das Liebespaar sich hier dem blindesten Narzissmus, dem Haß und seinen Verwüstungen ausliefert, ist irgendwann nicht mehr auszuhalten. Bei einem solchen Paar verwandelt sich das Jenseits des Gesetzes einer jeden heftigen Leidenschaft in ein Gesetz, das von einem der Partner dem anderen aufgezungen wird. Dieser Mechanismus ist um so faszinierender - und verhängnisvoller -, als der Partner, der dem anderen die Regeln vorschreibt, um seinen willkürlichen Beschluß durchzusetzen, sich leicht damit schmücken kann, daß Liebe jedes Gesetz zu übertreten vermag.

Ein Beispiel: Ein Heranwachsender unterhält zu seinem älteren Bruder ein einer Liebesbeziehung ähnliches Verhältnis. Eines Tages sagt der Ältere zum Kleinen: "Hol mich Freitag um 6 Uhr ab. Wir fahren übers Wochenende zusammen aufs Land." Zu verabredeter Zeit ist aber niemand zuhause. Der kleine Bruder hängt eine Notiz an die Tür "Ich warte auf Dich in der Kneipe um die

Ecke". Er wartet mehrere Stunden lang und kehrt schließlich heim. Am Samstag ruft er an: niemand da. Drei Tage lang meldet sich niemand. Erst am vierten Tag nimmt der ältere Bruder ab. Der sehr verärgerte Jüngling leitet das Gespräch ein mit "Du hättest zumindest ...", sofort unterbricht ihn aber der andere: "Du wirst doch nicht anfangen, mir Vorwürfe zu machen! Du weißt, wir könnten ein ganzes Jahr getrennt sein und trotzdem würden wir uns noch immer lieben!"

Das mag wohl stimmen, aber an diesem Beispiel wird deutlich, wie der ältere Bruder sein Gesetz durchsetzt, indem er sich auf ein Liebesideal beruft, um jeden Ansatz von Auflehnung beim jungen Bruder zu ersticken. Und der, obwohl er beinahe vor Wut platzt, findet keine Worte mehr und muß sich selbst Zwang antun, um einzusehen, daß dies die richtige Sichtweise sei.

Dieses wohl karikierende Beispiel ist aber dennoch bezeichnend für eine häufig erlebte Situation. Wie ich bereits angemerkt habe, falls das "Gesetz" im symbolischen Prozeß eines Signifikanten ("Name-des-Vaters" genannt) besteht, so verkörpert und fixiert es sich hier außerhalb von diesem, nämlich im realen Partner, der den anderen von seinem Belieben abhängig macht; dadurch erfährt sich dieser andere auf unmittelbare und duale Weise als reines Objekt, und keine andere Erfahrung erlöst ihn aus dieser Rolle.

Wir sehen also, daß der Signifikant "Name-des-Vaters" als Signifikant des Gesetzes eine entscheidende Funktion für die Strukturierung des Kindes und seine Konstitution als Subjekt hat.

In bezug auf diesen Prozeß hat Lacan nach Freud ausführlich dargestellt, welche bedeutende Rolle der phallische Signifikant spielt, der im Kern der symbolischen Struktur als Signifikant des Mangels dieses ersten Genießens fungiert. Wir werden im folgenden sehen, wie dieses Genießen im Objekt als Auslöser des Begehrens ausgehandelt und zurückgewonnen wird. Wir können aber vom Phallus sagen, daß er sich als Signifikant an die Kette anschließt, so daß er, jedesmal wenn ein Signifikant den anderen vertritt, schemenhaft erscheint. Als Verwalter der Bedeutungsef-

fekte tritt er nicht etwa anstelle des Mangels auf: vielmehr dirigiert er dessen endlose Verschiebung. Indem er also seine trügerische Bürgschaft anbietet, belebt er aufs Neue das Begehren des Subjekts, das aufgrund des Effekts des verlorenen Genießens, den die Sprache mit sich bringt, nunmehr auf die signifikante Substitution angewiesen ist.

Bei der bloßen Betrachtung dieser beiden Ordnungen des Symbolischen und des Imaginären soll es jedoch nicht bleiben, den damit hätten wir nur einen Teil der Struktur, in der sich ein Subjekt verfängt, beschrieben; so müssen wir nun die mit dem Realen auftretende Problematik untersuchen. Diese Kategorie koppelt Lacan mit den beiden ersten, um jene topologische Figur mit drei Dimensionen, RSI, oder "barromäischer Knoten", herauszuarbeiten, die den dichten Raum bildet, in dem sich das psychische Abenteuer eines jeden sprechenden Wesens zusammenbraut.

### Die Liebe und das Reale

Was ist das Reale? Als unmöglich Symbolisierbares, als unmöglich Sagbares hat es zu tun mit jenem extremen Moment der leidenschaftlichen Liebe, das stumm ist. Es steht auf der Seite des Genießens, auf der Seite des Todes. Jedes Wort agiert im Umfeld des "Loches", das es im Realen, also in seinen Signifikanten hinterläßt. In Litaneien, in Gedichten oder in Kunstwerken: Überall dort, wo es dargestellt sein soll. Das Reale als höchstes Genießen besitzt in der Kette keinen Signifikant außer dem phallischen, der in dieser symbolischen Kette dadurch herausgestellt werden kann, daß das Subjekt dort - ganz plötzlich - einbricht. Als es noch an die - es vertretenden - Signifikanten angekettet war, wurde das Subjekt als Bedeutungseffekt wahrgenommen. Außerhalb der Kette ist es, so Lacan, "Diskontinuität im Realen": ein "Einschnitt". Auf der Ebene des Signifikanten bescheinigt die Unterbrechung diesen Einschnitt, macht ihn wahr. Vom Einbruch in den Signifikant bleibt aber ein Stück vom Realen, ein Bruchteil des Genießens, den Lacan "a" (Objekt a) nennt und der zweifelsohne sein spannendstes Konstrukt ist.

In Anlehnung an das Klein'sche prägenitale Objekt und später an das transitionelle Objekt Winnicott's entworfen, bekommt das Objekt "a" eine entscheidende Funktion für das Genießen und den Trieb von Lacan zugesprochen.

Für den Anfang können wir ihn so phänomenologisch wie möglich beschreiben.

Wir müssen uns einen Säugling vorstellen, der hingebungsvoll an der Brust bzw. an der Flasche hängt und Milch saugt; dadurch macht er eine komplexe Erfahrung des Genießens, in der einiges zusammenkommt: die Befriedigung des Bedürfnisses, Gabe der Liebe und des Lebens, aber auch möglicher Tod und Eindringen, falls die Brust nicht zur rechten Zeit kommt oder sie sich dem Kind gegen seinen Willen aufdrängt. Nachdem die Brust-Milch verschwunden ist, vom Körper getrennt wurde, bleibt nur noch das Loch des Mundes und die Erinnerung eines Genießens - oder eines Schmerzes - übrig, wovon das Objekt der halluzinierende Träger ist.

Andererseits ist der Säugling eingetaucht in die Worte des Anderen, die für ihn zwar Töne sind, aber vor allem eine Stimme, an der er sich festklammert, die ihn ruft und lobt, die zuweilen erregt ist, obwohl er nicht versteht, was diese Stimme sagt; er vernimmt aber deren zärtlichen oder verärgerten, sogar gebieterischen und eindringlichen Klang (es ist bekannt, daß Kleinkinder oft Mittelohrentzündungen bekommen). Wenn diese Stimme schweigt, verliert das Kind sie und behält nur die Erinnerung an das, was ihm übers - geschmeichelte oder verletzte - Ohr Genießen oder Schmerz verschafft hat.

Dasselbe gilt für den Blick, der bewundert und lächelt, jedoch ebenso festnagelt, durchdringt, sticht und einschließt... Hier haben wir sämtliche Nuancen, die die Spuren eines Genießens oder eines Leidens hinterlassen können.

Forderungen an das Kind treten schließlich auf der Ebene seines Stuhlgangs auf; warm und weich in den Windeln, muß es sich aber davon trennen, und zwar zu Zeiten und an Orten, die vom Anderen bestimmt werden; die flüchtige Berührung mit dem Stuhlgang und sein anschließender Verlust öffnen an dieser Stelle auch

ein Loch im Körper, das Genießen oder Schmerz verschafft: den Stuhlgang gibt das Kind her oder es hält ihn zurück, je nach den Signifikanten des Anderen, die damit gekoppelt sind.

Auf den ersten Blick gibt es also eine Serie von vier Objekten (Brust, Stimme, Blick, Stuhlgang), die jedes für sich Modalitäten der Libido sind, wobei die Libido die Gesamtkonstellation der Figuren bildet, die das Objekt "a" hervorbringt.

Libido ist definierbar als uneingeschränktes Genießen, als "reiner Instinkt zum unsterblichen, ununterdrückbaren Leben", dessen Objekte "a" die qualifizierten Vertreter wären. Aber ihre Existenz als Objekte weist auch auf die Tatsache hin, daß sie, isoliert von der sie auslösenden Funktion, von einem Körper abfallen, der nunmehr erogenisiert ist und der, weil dieser Verlust Spuren hinterläßt, als Ursache für das Begehren fungiert. Mit Hilfe der Phantasmen und des Objekts "a", über das ein letzter Rest Genießen ausgehandelt und manipuliert wird, kann sich das Subjekt des Signifikanten einbilden, daß es das übernimmt, was vom Anderen war: so wird es zum Buchhalter jenes "primären Fleisches", ohne daß "das Universum jegliche Konsistenz verlöre". Und dieses Genießen vermag nur die leidenschaftliche Liebe für einen heftigen und stummen Augenblick freizusetzen. Denn im Alltagsleben - das ist erfahrbar - ist sie unerreichbar, sogar mehr als nur unerreichbar: sie ist "für den Sprechenden verboten", der nunmehr der orgasmischen Entspannung des so treffend genannten "kleinen Todes" ausgeliefert ist.

Das Wort "Genießen" bezeichnet jenen Punkt, zu dem wir ununterbrochen streben, aus dem wir uns aber aufgrund unserer Sprachfähigkeit ausgeschlossen fühlen. Letztendlich entsteht Genießen nur, wo Sprache verlorengeht. Beim Sprechen stoßen wir stets auf - mit jedem Wort auftretende - Momente von Seinsverlust: dies gibt uns Anlaß zur Annahme, daß es ein Ur-Genießen vor dem Wort gibt. Lacan gibt uns einige Bilder dieser von uns selbst losgelösten Präsenz<sup>7)</sup>: Das Ur-Genießen wäre das des Baums, oder sogar der unendliche Schmerz, den der Stein vergegenwärtigt, also Hiersein in einer extatischen Koinzidenz oder endloser Schmerz.

Die sprachliche Artikulation bestätigt sich aber doch aus diesem Genießen, das sie ausschließt, wenn sie es tatsächlich für das Unbewußte<sup>8)</sup> verschlüsselt. Jedoch das Genießen der Sprache, eben das, aus dem das Unbewußte seinen Stoff bezieht, ist nicht das richtige, wird niemals mehr das sein, dessen es zur Entstehung einer sexuellen Beziehung bedarf: Wir können zwar "Liebe machen", aber wegen des Wortes wird es immer verfehlt sein; es wird immer eine unvermeidliche Spanne zwischen dem erträumten und dem gewonnenen Genießen bestehen. Irgend etwas aus dem sexuellen Moment wird immer bleiben, das dem Signifikanten nicht angegliedert und daher nicht gesagt werden kann.

Wie wir ja schon gesehen haben, sucht sich der phallische Signifikant genau diesen Mangel im Signifikanten als Ort seines Wirkens aus. Mittels des Signifikanten "Name-des-Vaters" in Umlauf gebracht, führt der Phallus, also der Signifikant des Mangels des einzig wahren Genießens, ein beschränktes Genießen ein, nämlich das phallische Genießen, in dem der Mangel symbolisiert wird.

Genau wegen des Phallus als Signifikanten spaltet sich aber, so Lacan, die sprechende Menschheit in einen männlichen und in einen weiblichen Teil. Daraus ergibt sich also Verbindung und Trennung, wobei diese Trennung nicht ausschließt, daß Männer, die wegen ihres Geschlechts als "Männer" bezeichnet werden, sich auf den weiblichen Teil beziehen können und umgekehrt.

Für den "Mann" spielt sich das sexuelle Genießen nur innerhalb des phallischen Gesetzes ab sowie in der plötzlichen Heftigkeit des Phantasmas, in dem das Objekt "a" als Ursache seines Begehrens für einen kurzen Augenblick abgerufen wird. Im sexuellen Augenblick macht der Mann den Körper der Frau zum Objekt "a" oder zur Figur desselben: nur unter dieser Voraussetzung kann er begehren und genießen. Dazu verurteilt, das eigene Geschlecht zu genießen, kann er den Körper der Frau nur über das Objekt "a" erreichen.

Von der weiblichen Seite - sagen wir einmal von den "Frauen" - behauptet Lacan, daß sie vom phallischen Genießen nicht ganz vereinnahmt werden, und er vermutet, daß sie aufgrund dieses

beschränkten Genießens die Erfahrung eines weiteren - zusätzlich auftretenden - Genießens machen, von dem die Frauen übrigens nichts verraten. Die "Frau" steht also mit ihrem Genießen unter dem phallischen Gesetz. Aufgrund der Einschränkung ihres Genießens durch den phallischen Anschein entkommt sie aber wiederum diesem Gesetz. Der Andere, der eigentlich Alles ist, fehlt hier grundsätzlich, womit sich möglicherweise die Tendenz des weiblichen Genießens, das den Namen "Gott" trägt, erklären läßt. Wie dem auch sei, im sexuellen Moment wird der Körper des Anderen niemals als solcher erreicht. Und zwar wegen der symbolischen Ordnung und des phallischen Gesetzes. Jenes Exil der Körper sowie die Tatsache, daß das Genießen im Symbolischen keinen Platz hat, brachte Lacan wohl auf die Formulierung seines berühmten Aphorismus: "Das Sexuelle schafft keine Beziehung". Es gibt keine sexuelle Beziehung, die geschrieben werden könnte. Diese Beziehung hört nicht auf, nicht geschrieben zu werden. Es wird überhaupt ununterbrochen geschrieben, aber die sexuelle Verbindung läßt sich nunmal nicht schreiben.

Nun, das Besondere an der leidenschaftlichen Liebe - und darin ist sie eine Herausforderung an das Gesetz des Mangels - ist, daß gelegentlich eine sexuelle Beziehung dabei entsteht. Im übrigen geschieht dies auf zufällige Weise, was Pascal in seiner Abhandlung über die Leidenschaften ausgezeichnet erklärte: "Man soll sich nicht fragen, ob man lieben soll. Man muß es fühlen. Darüber entscheidet man nicht, sondern man neigt einfach dazu." Für Lacan ist Liebe das, was sich im Erkennen zweier Unbewußten, die sich treffen, herstellt. "Liebe nährt sich in dem Verhältnis zweier unbewußter Wissen".

Das Exil des Sexuellen, die Liebe negiert es. Das, was sich un-  
aufhörlich nicht schreiben ließ, wird aus Liebe plötzlich geschrieben: und zwar in Liebesbriefen. Das Liebesgefühl tritt an die Stelle des sexuellen Exils und sein Wunsch ist, daß es ewig dauern möge, daß es niemals aufhören möge, sich schreiben zu lassen.

In der Tat bleiben von einer großen Liebe als Spuren des einmal Gewesenen schließlich nur Liebesbriefe - bisweilen Gedichte. Irgend etwas, das einmal gesagt, einmal geschrieben wurde, hört

eines Tages auf, sich schreiben zu lassen. Im Reich der Leidenschaft befinden wir uns jenseits des Gesetzes des Mangels: aber es dauert nicht ewig, und genau das verleiht der Liebe seinen sowohl wundersamen als auch fatalen Charakter.

### **Männer lieben nicht wie Frauen**

Abschließend wollen wir uns mit einer Frage beschäftigen, die zugleich eine Hypothese ist: Liebt der "Mann" überhaupt? Oder wenn wir die Frage etwas einschränken: "Gibt es eine Eindeutigkeit des Wortes Liebe gegenüber der männlichen und der weiblichen Polarität<sup>9)</sup>?"

Jedenfalls, wenn wir - ob in den großen Epochen der Geschichte, ob in der Literatur, ob im eigenen Leben oder im Leben von uns bekannten Paaren - die Phänomenologie der Liebe näher betrachten, so fallen uns mehr Unterschiede als Ähnlichkeiten auf: Männer und Frauen haben nicht den gleichen Bezug zur Liebe. Und das ist keine Angelegenheit, die rein mit der patriarchalen Ideologie zusammenhängt. Es ist eine Strukturfrage, die uns veranlaßt, darüber nachzudenken, ob es bezüglich der Liebe ein Schema der Sexuierung gibt.

Wir wollen versuchen, anhand der Erfahrung zu beschreiben, was diese Sexuierung motivieren mag.

Wie wir schon gesehen haben, gilt die Liebesforderung in ihrer Urform gleichermaßen für beide Geschlechter. Und zwar ist sie die notwendige Vorbedingung zum Betreten der symbolischen Ordnung. Diese selbst wird wiederum von dem mit "Name-des-Vaters" bezeichneten Signifikanten bestimmt, aus dem, da er das Gesetz vertritt, sowohl die an den Mangel gebundene phallische Funktion, als auch die Konstitution des für das Begehren entscheidenden Objekts folgert. Jedoch gibt es zwischen dieser Grundstruktur und der tatsächlichen Liebe keine unmittelbare Transitivität.

Sagen wir einmal, das Wichtigste für eine Frau ist zu lieben, und für die Männer, geliebt zu werden. Als ob auf deren Seite irgend etwas von der Liebe stets verlorenginge, während auf Seiten der

Frauen irgend etwas von der Liebe stets wohlbehalten bleibt. Ein Leben ohne Liebe lohnt sich nicht: in der Regel urteilen die Männer darüber nicht auf diese Weise. Für sie ist ein Leben ohne Frau nicht vorstellbar. Aber es ist wohl nicht dasselbe, ob es heißt: ein Leben ohne Frau, oder: ein Leben ohne Liebe.

Für die weibliche Forderung wäre also wichtig, *etwas zu lieben zu haben*, d.h. ihre Liebesfähigkeit einbringen zu können. Das heißt nicht, daß die Frauen nicht geliebt werden wollen, auch nicht, daß das kein schmerzhaftes Moment sei. Wir wissen übrigens, worüber sie klagen: daß die Männer nicht sagen, daß sie lieben, und zwar auf der gleichen bejahenden Ebene, wie das was sie, die Frauen, wollen.

Aber grundsätzlich ist es die Tatsache, nicht lieben zu können, die bei den Frauen ein spezifisches Verblassen ihrer Existenz bewirkt. Auf der männlichen Seite gibt es einen Wunsch, geliebt zu werden. Das steht fest; es gibt ihnen eine narzistische Bestätigung, verleiht ihnen Autorität, die Illusion von Gewißheit und Bequemlichkeit. Abgesehen von den sexuellen Leistungen beziehen sie aus der Liebe Stofflichkeiten jeder Art: Dienstleistungen, geduldige Zuwendungen, namenlose Bezeugungen von Opferbereitschaft.

Was ist aber eigentlich genau mit ihrer Liebe? Selbst wenn sie es sagen, haben wir trotzdem das Gefühl, daß es nicht wirklich gesagt ist; oder aber, daß nicht genau gesagt wurde, wie es für sie ist.

Männliche Liebe findet zwar gewöhnlich ihren Ausdruck im Besitzergreifen oder in der grausamsten Eifersucht, dies sind aber die negativen Aspekte an der Sache. Bejahendes, ja alles, was ohne Hintergedanke geschieht, bleibt aber meistens zögerlich oder unausgesprochen.

Wir können immerhin zwischen zwei Thesen schwanken:

Entweder: Es gibt hier etwas Unausgesprochenes, durchaus Wesentliches, aufgrund dessen Liebe für die Männer als unsagbares "Zu wenig" in dem Maße still ist, wie das übermäßige Genießen, mit dem die weibliche Welt ausgestattet ist, auch still ist.

Oder: Der Mann sagt nichts, weil er gewissermaßen nichts zu sagen hat. Für ihn würde also keine subjektive Konstellation existie-

ren, die, unter dem Begriff "Liebe" subsumierbar, eine stabile Form seiner Identität bildete.

Es ist nämlich so, daß die Eins, das signifikante Siegel des induzierten Wortes Liebe, in der männlichen Welt stets der Gefahr ausgesetzt ist, sich in ihre Bestandteile aufzulösen. Schon vor langer Zeit ist dies in der bekannten polaren Figur der (heiligen und jungfräulichen) Mama und der Hure beschrieben worden. Darunter liegen allerdings mehrere latente Schichten, was um vieles komplexer macht als die schlichte Spaltung Liebe-Begehren<sup>10</sup>). Nicht nur die Beziehung zu DER Frau und zu Frauen, sondern auch die starke Abhängigkeit von Phantasmen, das Besitzgefühl, die Eifersucht, die Sexualität: das alles bildet ein Netz, einen Komplex von unterschiedlichen subjektiven Schichten, die viele Männer unter dem Begriff Liebe zu subsumieren versuchen, der aber in Wirklichkeit - für sie - nicht eins ist.

Im Gegenteil ist bei den Frauen deutlich spürbar, daß die Vereinigung von Liebe, Begehren und Sexualität viel stringenter ist. Die spezifische, wirbelartige Zusammensetzung ihrer gesamten Existenz durch die Liebe zeugt bei ihnen von einem sehr mächtigen Prinzip der Eins.

Zu Beginn der Auseinandersetzung um diese These wollen wir nur hervorheben, wie stark das männliche Kind mit einer spezifischen Schwierigkeit konfrontiert wird: das Objekt der Forderung nach der Ur Liebe ist für dieses Kind nämlich in der Regel gleichzeitig das Objekt der ödipalen Liebe<sup>11</sup>). Ein Junge, der dem Zwang unterliegt, seine Mutter zweimal als Pol seiner Liebe zu haben, fühlt sich in seinen späteren Liebeserlebnissen noch mehr von der vorödipalen Mutter bedroht.

Im Idealfall gilt das nicht für die Mädchen, insofern ihre Orientierung am Vater einen Objektwechsel bedingt, welcher der Tochter erlaubt, gleich in der ödipalen Phase ihre Liebe an einem anderen als an der Mutter zu strukturieren. Wenn alles "gut" läuft, das heißt, wenn der Vater die Mutter im Signifikanten ersetzt, wird sich das Mädchen verlieben, mit der Liebe zu einem Vater, den sie nicht "liquidieren" muß. Die besondere Situation des Mädchens bereitet also den Boden, aufgrund dessen die Frau sich mit einer

großen Liebe zufrieden gibt.

Im Kern des Begehrens bei Männern und bei Frauen gibt es eine Asymmetrie, weswegen eben dieses Begehren unterschiedlich funktioniert. Wir wollen uns nun mit dieser Asymmetrie beschäftigen.

Die Abhängigkeit des männlichen Begehrens von phantasmatischen Tricks nimmt eine solch wesentliche Stellung ein, zweifelsohne deshalb, weil der Mann im Angesicht des weiblichen Körpers<sup>12)</sup> eine komplexe Sicherheitsvorrichtung benötigt, womit er sich versichert, daß das Objekt "a", einschließlich der phallischen Funktion, nicht "nichts", sondern lediglich verloren gegangen ist.

Damit das verlorene Objekt als Ursache funktionieren kann, muß, wie wir wissen, eine Spur seines Verlustes da sein. Das verlorene Objekt ist nur dann verloren, wenn wir wissen, daß es gefallen ist. Es ist ein Objekt, das verloren *gewesen ist*, das sich im Augenblick des Begehrens verlieren wird. Das am sich Verlieren ist. Es ist kein ausgeschlossenes Objekt, das außerhalb des Wahrnehmungsfeldes steht. Es ist durchaus dort präsent und bewegt sich im Flackern seines plötzlichen Erscheinens und Wiederverschwindens.

Der Körper einer Frau ist aber so beschaffen, daß er nach Wahrnehmung des männlichen Begehrens immer nahe daran ist, in der Tat signifikant für das Sein des Verlustes zu werden: und in dem Falle funktioniert er als Ursache; oder aber signifikant für das Nichts zu werden, womit er Entsetzen, ja sogar Panik verursacht, wenn das dabei ausgelöste Ur-Genießen das Subjekt, das sich nicht mehr verweigern kann, vernichtet. Daher die sehr verbreitete Funktion, des Schleiers, aber auch des unechten Haars, der Halskette, des Strumpfbandes für das männliche Begehren: solche Listen machen zunächst die Abwesenheit deutlich und, so Lacan, garantieren eine hundertprozentige Wirkung. Diese herbeigezauberte Garantie findet der Mann in seinem Phantasma. Für eine Frau ist es offensichtlich einfacher. Denn das männliche, von der Erektion begleitete Begehren, weist sie unmittelbar auf die Spur

des Verlustes hin und gibt ihr die Garantie, daß es sich hier nicht um nichts handelt, insofern dieses erigierte Geschlecht fallen wird, als es sich hingeben und für sie abstürzen wird. Darüber hinaus wissen wir, daß die weibliche Polarität nicht vollkommen dem phallischen Genießen gehört. Es bedeutet also, daß ein übermäßiges Genießen aufgrund des phallischen Genießens - und nicht (wie in der Psychose) an dessen Stelle - frei werden kann. Bezüglich des Phallus wäre eine Frau in ihrem Genießen der Ort für etwas Zusätzliches, worüber die männliche Welt nicht verfügt.

### Ohne Exil gibt es keine lebensfähige Liebe

Wir haben viel von Strukturen gesprochen. Von patriarchaler Ideologie war weniger die Rede, obwohl wir wissen, daß sie mit ihren Signifikanten und ihrem Imaginären durchaus eine Rolle spielt. Gewiß hat die Liebe eine Geschichte, und jede Epoche hat ihren Diskurs über die Liebe gehalten. Zwischen der griechischen Erotik und der romantischen Liebe des 19. Jahrhunderts hat es manche Kodes gegeben (die höfische Liebe, die Libertinage der Aufklärung, die mystische Schwärmerei für die Liebe...). Als ob die Liebe immerzu Anlaß gäbe für irgendeine Theorie, die die Maßregelung ihrer Verhaltensweisen und die Einschränkung des Wilden in ihr - Lacan würde sagen des Wirklichen, des Seins in ihr - bezweckte. Ganz besonders fällt uns aber auf, daß in großen historischen Zeiten, in Zeiten einer kultivierten Disziplin im Verhältnis zwischen Mann und Frau, wenn der Signifikant der Liebe als ein Schlüssel-signifikant auftritt, eine Konstante bleibt: nämlich die unerhörten und vielfältigen Vorkehrungen, die von den Männern getroffen werden - von der Unterwerfung der Frauen bis hin zu ihrem Schweigen, das sie ihnen aufzwingen, über deren Idealisierung und Einsperrung. Jedesmal geht es darum, sich nicht "zu nah" aufzuhalten und die Liebesforderung der Frauen einzuschränken, weil sie in den Augen der Männer bedrohlich ist. "Mein Begehren ist der Abstand, der mich von dir trennt", sagt der Dichter. Das Wichtigste für die Männer ist, diesen Abstand zu wahren. Angesichts dieser Vorkehrungen sind unsere Aufgaben ohne Ende:

aber wir müssen sie in Kenntnis der "(Ur-)Sache" erfüllen. Zwischen der Suche nach "Unabhängigkeit" und dem Verzicht auf die Erfahrung der Liebe ist die Grenze fließend, gibt es doch tatsächlich keine Liebe ohne Abhängigkeit...

Die entscheidende Frage ist doch zu wissen, zu welcher Art von Abhängigkeit wir Frauen heute noch bereit sind, wenn wir selbst auch Liebe wollen. Es ist klar, daß sich diese zum Teil nicht ohne gegenseitige Identifikationen aufrechterhalten läßt. Jedoch, so Lacan, "zu wissen, was der Andere tun wird, ist kein Liebesbeweis". Es bedeutet, daß der/die Andere ein Subjekt ist, daß er nicht derselbe ist wie eine/r selbst und daß die Liebe, Identifikationen und Sehnsucht nach dem "Eins-Werden" hinter sich lassend, sich um die Findung einer - symbolisierten - Zwei bemühen würde; schließlich wäre dies der Beweis dafür, daß es einen Weg gibt, nicht nur einzusehen, sondern auch zu verkraften, daß der unberechenbare Andere uns zwangsläufig entkommt. Diese Liebe ist nur dann möglich, wenn sie zunächst auf ihr Objekt verzichtet<sup>13)</sup>. Es ist aber die Frage, ob sie tatsächlich möglich ist, jene Eroberung der Zwei, das heißt der "zwei" Einsamkeiten, wie etwa hierbei "Zum Lieben müssen auf Dauer zwei Unterschiedliche und zwei Gleiche sein", oder hierbei "Es bedarf zunächst einer Trennung, um sich dann vereinigen zu können."<sup>14)</sup> Verlangt ein solches Unternehmen denn nicht unsererseits die Erfindung eines neuen Signifikanten? Lacan sagt: "Die Erfindung eines neuen Signifikanten ist etwas anderes als die Erinnerung." Es wird wohl der Signifikant sein, der aus einem langen - gerade erst beginnenden - Kampf hervorgehen wird. Jene ethische, bereits ansetzende Herausforderung muß angenommen werden, und zwar im Rahmen einer vom phallischen Signifikanten vorgegebenen Struktur. Bei jener Herausforderung haben wir noch nicht gewonnen. "So ist das Leben beschaffen", heißt es in einem japanischen Sprichwort, "sieben Mal fallen, acht Mal wiederaufstehen."

## Anmerkungen:

- 1) in: "Massenpsychologie und Ich-Analyse" und "Der Mann Moses und die monotheistische Religion"
- 2) Zum Wort Signifikant siehe weiter unten.
- 3) Jenseits der Zeugung eines Kindes bezeichnet "drei" und "vier" jede Art von "Arbeit" in der Gesellschaft, das Schaffen eines jeden Menschen, irgendwelche schöpferische Aktivitäten seinerseits.
- 4) Der Andere der Sprache: Allein durch die Tatsache, daß wir sprechen, setzen wir seine Existenz voraus. Als was? Als Ort der signifikanten Kette. Lacan entleiht Saussure seinen Begriff des Signifikanten und löst ihn vom Signifikat ab. Der Signifikant bezieht seine Wirksamkeit aus der Tatsache, daß er einem anderen Signifikanten gegenübersteht. Ein Signifikant kann einen, oder mehrere andere Signifikanten ersetzen (A vide, A vide, A vide [= unersättlich, leer, Fürs Leben von]). Ein Signifikant folgt dem nächsten oder mehreren anderen, oder er steht davor. Prozesse des Austauschs und Veränderungen in der Reihenfolge verursachen eine endlos variierende Konstellation von Bedeutungseffekten, die eine Rede zugleich durcheinanderwirbeln und strukturieren. Dort werden Wahrheits-effekte offenbar, die belegen, daß die Aussage niemals mit dem Ausgesagten übereinstimmt. Das Unbewußte: Lacan hat es als "Diskurs des Anderen" definiert. Den Anderen aber gibt es nicht. Es ist ein Ganzes aus Signifikanten, das allerdings unvollständig ist, weil immer einer fehlt. Der Signifikant wirkt anstelle der ausradierten Eingravierung eines im wesentlichen körperlichen Erlebnisses (Lust oder Schmerz). Eingravierung und Ausradiierung, d.h. Rückkehr in der Form eines unentschieden der Beziehung: "anstelle des Wortes "Wort" habe ich das Wort "Signifikant" eingesetzt, und das bedeutet, daß es mehrdeutig ist, das heißt, daß es mehrere Deutungsmöglichkeiten zuläßt". (Sillacet 2/3 S. 34) Die signifikante Kette bezeichnet in der Rede die Potentialität eines endlosen Netzes von unterbewußten Assoziationen und ihrer Bedeutungseffekte.  
Der Andere der Rede: Der grundsätzliche Gesprächspartner. Adressat: das ist nicht die Person, die mir gegenübersteht. Steht jenseits des Austausches unter Gleichen. (Dort, wo der Andere auf mein eigenes Bild reduziert wird. Der Andere: absoluter Zeuge, der imstande ist, die Existenz des Subjekts in der Rede zu begründen. Verleiht ein Prädikat: "du bist ein Mann, du bist mein Vater, mein Sohn, meine Frau." Als Partner des Subjekts liefert er mit dem Signifikanten Antworten auf dessen Fragen (was heißt zeugen, sterben, ein Mann, eine Frau sein?).
- 5) Wer keine Liebe schenken kann und stattdessen nur Nahrung gibt, stürzt das Kind in die Anorexie, es sei denn es fällt der Toxikomanie anheim.
- 6) Das Seminar mit dem Thema "Die Übertragung" wurde nicht veröffentlicht. So haben diese Sätze keinen anderen als den Wert von Lehrbegriffen aus dem Seminar.
- 7) Er sagt deutlich, daß es Bilder aus unserer Phantasie sind.
- 8) "Das Unbewußtsein ist die Verschlüsselung der Lust"
- 9) Auf die Bedeutung, es gäbe berühmte Liebende in der Geschichte, können wir immerhin antworten, daß wir mit den Begriffen "Männer" und "Frauen" nicht genau die Männer und die Frauen meinen: vielleicht ist der große Liebhaber gerade im Begriff, sich selbst in eine weibliche Figur zu sublimieren etc. Wie dem auch sei, wir müssen uns vor Augen

halten, daß es sich im folgenden bei "die Frauen" und "die Männer" schließlich stets um Polaritäten handelt.

- 10) Wenn dies auf das Wortpaar Liebe-Begehren reduzierbar wäre, so würde das den Begriff Liebe als einen isolierbaren herausstellen, was überhaupt nicht sicher ist.
- 11) Im Falle, daß die ödipale Phase als positiv bezeichnet werden kann, nämlich wenn die Mutter geliebt und begehrt wird.
- 12) Denn der Trick bezieht sich immer auf den Körper der Frau.
- 13) S. Lacan, Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse.
- 14) S. Luce Irigaray, Zur sexuellen Differenz.

Aus dem Französischen von Agnès Bucaille.

## **Camille Lacoste-Dujardin Darstellungen der Mutterschaft im Maghreb Über das Buch "Mütter gegen Frauen. Mutterschaft und Pa- triarchat im Maghreb"<sup>1)</sup>**

- Muttersein, wie wichtig ist diese Rolle, diese Funktion im Leben einer Frau? Sie ist unbestritten eine ganz besondere Funktion: Aber können wir die Mutterschaft heute ohne weiteres als Frauenschicksal, als das Schicksal einer jeden Frau schlechthin akzeptieren?
- Mit anderen Worten: muß die Frau Erst-Mutter-dann-Frau sein? Heißt es, daß jede andere Rolle nur als Ergänzung zu dieser einen akzeptabel ist? Daß Frauen diese Mutterrolle nicht nur prioritär, sondern bei höchstem Einsatz ihrer Kapazitäten, also mit grenzenloser Opferbereitschaft wahrnehmen müssen?
- Kann eine Frau nicht auch ohne die Mutterschaft Frau sein?
- Ist ein Mann, der Kinder hat, nur Vater? Oder hat er nicht vielmehr die Möglichkeit, sich auch anders zu verwirklichen?

### **Mutterschaft: ein evidentes Problem.**

Diese Fragen haben sich mir im Laufe meiner 35-jährigen Forschungsaktivitäten über die maghrebischen Gesellschaften gestellt. Sie kamen zu einer Fülle anderer Gedanken hinzu, die die Stellung der Frauen in den Gesellschaften des Mittelmeerraums betreffen. Sie stellten sich mir sowohl bei der Auseinandersetzung mit den Literaturen, den Kulturen und der Vorstellungswelt als auch in der Auseinandersetzung u.a. mit den Problemen Algeriens. Denn Algerien bot das Bild einer ziemlich destrukturierten

Gesellschaft, nachdem die 130jährige Kolonisierung durch Frankreich (1830-1962) mit einem achtjährigen erbarmungslosen Krieg beendet worden war (1954-1962).

Ausgelöst wurden meine Überlegungen von einem ganz besonderen Erlebnis. Ich wohnte 1979 in Algerien der Hochzeit eines jungen Mannes mit einer jungen algerischen Städterin bei. Seine Eltern waren nach Frankreich emigriert. Er selbst war in Paris geboren und lebte immer noch dort. Auf der Hochzeit, während des Festabends im Hause der Eltern des Bräutigams in einem Dorf in der Kabylei sangen Frauen aus dem Publikum ein - größtenteils - improvisiertes Loblied auf die Jungvermählten und ihre Familien. In diesem Lied - die Frauen sind dort versierte Dichterinnen - fielen mir Glückwünsche auf, die nicht etwa der Braut, auch nicht den Brautleuten, sondern vielmehr der Mutter des Bräutigams galten:

"Sohn, willst du deine Mutter glücklich machen,  
So schenke ihr nun sieben Knaben."

Diese beiden Verse haben mich regelrecht erschüttert, um so mehr, da sie von Frauen gesungen wurden. Denn sie fordern ja den jungen Bräutigam auf, nicht ein guter Ehemann, sondern ein noch besserer Sohn zu sein, der seine Mutter - und nicht seine Frau - mit einer männlichen Nachkommenschaft beglücken soll. Es schien mir, als drückten diese Verse die Überlegenheit der Mutter schlechthin aus, da nicht nur die Gattin in der Person der Braut, sondern auch die - zugleich von der Braut und der Mutter verkörperte - Frau hinter die bloße Mutter eines Mannes treten muß.

Wenn mir heutzutage und in dem beschriebenen Rahmen dieses Zeichen mütterlicher Vormachtstellung extrem und übertrieben erscheint, so drängen sich in bezug auf die privilegierte Stellung der Mütter von Jungen als äußerster Ausdruck von Weiblichkeit manche Fragen auf, die sich nicht allein auf den Maghreb beziehen. Vielmehr scheint im Bereich beider Mittelmeerküsten, im Norden wie im Süden, zwischen der Funktion der Mutter einerseits und der Funktion der Frau andererseits eine gewisse Diskrepanz - bis

heute (?) - bestanden zu haben: gefürchtete Frauen gegen ver-götterte Mütter?.

Im heutigen Maghreb aber werfen solche Betrachtungen akute Probleme auf, insofern die Gesellschaften jenes südlichen Mittelmeerraumes einen Prozeß des Umbruchs erfahren: die Rolle und die Bedeutung der Kinder verändern sich, und die Staaten, die die Autorität der früheren "Großfamilienverbände" übernommen haben, befürchten aufgrund massiver Schwierigkeiten mit dem raschen Bevölkerungswachstum eine zu große Kinderzahl. In der Tat ist das Leben von Kindern inzwischen weniger bedroht und ihr Überleben weniger dem Zufall überlassen, so daß eine Politik der Geburtenbeschränkung dringend gefördert werden muß. Die traditionellen Vorstellungen der Fruchtbarkeit und der Mutterschaft sind nunmehr unangemessen. Und doch bleiben sie erhalten, weil Ideologien per Definition eben hartnäckig sind. Während sie die Entwicklung dieser Länder bremsen, hindern sie zudem die Frauen daran, sich in anderen - alternativen oder ergänzenden - Rollen zu behaupten.

### **Die Bedeutung der Mutterschaft in den patriarchalischen Agrargesellschaften**

Ich würde sagen, daß noch im letzten Jahrhundert die Frauen, im Maghreb, wie in den meisten patriarchalen Gesellschaften, einen - von mir sogenannten - "patrilinaren Zeugungsdienst" zugewiesen bekamen:

- "Dienst", weil es sich um eine Verpflichtung handelt, der sich keine Frau entziehen darf;
- "patrilinär", weil die Zugehörigkeitsgruppe, nämlich die Linie - oder Großfamilie - aus der patrilinaren Filiation<sup>2)</sup> - vom Vater zum Sohn im Ausschluß der Frauen - von diesem Dienst profitiert;
- "Zeugungs-dienst", weil dabei über die Frau verfügt wird für die kostbarste Reproduktion, nämlich die Produktion von Männern, von Söhnen, die den Reichtum der väterlichen Linie ausmachen: den ökonomischen Reichtum an Arbeitskraft, den militärischen Reichtum an bewaffneten Männern und schließlich den politischen

Reichtum, da die Männer allein in den politischen Gremien sitzen durften. Heute noch zeichnet sich beispielsweise in der Kabylei eine "ordentliche Familie", eine "angesehene" und mächtige Familie durch ihre zahlreichen männlichen Mitglieder aus.

Im letzten Jahrhundert war es nämlich erforderlich, die Zeugungsfähigkeit der Frau maximal auszuschöpfen, um eine Höchstzahl an Kindern zu produzieren. In der Tat erlaubten es zu jener Zeit die demographischen Bedingungen nicht, auf allzu häufige Knabengeburt zu hoffen. Dies läßt sich anhand der durchschnittlichen Geburtenzahl im Leben einer jeden Frau folgendermaßen ausrechnen: Man geht von einer fruchtbaren Geschlechtsaktivität von 28 Jahren aus (von 16 bis 44 Jahre, wobei 44 Jahre der durchschnittlichen Lebenserwartung damals lebender Frauen entspricht); dies ergibt 14 Schwangerschaften (alle zwei Jahre eine), davon 7 Lebendgeburten (da die Kindersterblichkeit bei 50% lag); man setzt voraus, daß die Hälfte, also  $3\frac{1}{2}$  Kinder, Knaben waren (eins von zwei Kindern ist männlichen Geschlechts), wobei allein das männliche Geschlecht für die patriarchale Linie zählte, während die Geburt einer Tochter als "Risiko" galt, weil sie für die patrilineare Folge als unnützlich galt); Kriege, Seuchen und Hungersnot minderten potentiell die Fruchtbarkeit der Frauen. Kurz: Angesichts solcher Bedingungen war es für die erhoffte Männerproduktion unerlässlich, die Frauen so früh wie möglich, so lange wie möglich und so oft wie möglich zu dieser Produktion zu zwingen.

So erklärt sich der Kult der weiblichen Fruchtbarkeit. Merkwürdigerweise findet er sich zu verschiedenen geschichtlichen Zeitpunkten wieder, in den meisten Agrargesellschaften des Mittelmeerraumes, wo sich zugleich eine Analogie zwischen der Frau und der Erde durchsetzen konnte. In solchen Agrargesellschaften, die mehr oder weniger als Vorstufe zu Händlergesellschaften anzusehen sind, wurden die Frauen, wie die Erde, zum ökonomischen und sozialen Entwicklungsmodell konstituiert, weil beide die Quellen bereichernder Wachstumsprozesse sind.

Die Analogie (volle Kornspeicher = volle Bäuche) besteht in fast allen Agrargesellschaften. Homer zum Beispiel vergleicht die Frau

bei Hochzeitsfeierlichkeiten mit einem Acker, dessen Bearbeitung und Besamung der Bräutigam übernimmt, um eheliche Kinder zu zeugen. Der Heilige Augustinus spricht der Frau eine ähnliche Rolle wie der Erde zu, welche darauf wartet, die Saat aufzunehmen und nur passive Beihilfe leistet. Er sieht sich sogar "außerstande, der Frau eine andere Existenzberechtigung anzuerkennen". Schließlich soll jener Vers aus dem Koran dem Propheten des Islam, Mohammed, offenbart worden sein:

"Eure Weiber sind euch ein Acker. Gehet zu eurem Acker, von wannen ihr wollt; aber schicket (etwas) zuvor für eure Seelen ..." (Koran, Sure II "Die Färse", Vers 233).

So werden Mutterschaft und Mütter im Koran oft gepriesen. Lediglich zwei Rollen fallen der Frau zu, wenn sie überhaupt erwähnt wird, nämlich die als Ehefrau und - vor allen Dingen - die als Mutter. Grundsätzlich definiert sich eine gute Ehefrau dadurch, daß sie ihrem Mann eine - männliche - Nachkommenschaft beschert, und das ist ihre wichtigste Eigenschaft. Im übrigen besitzen die Mütter für den Islam einen wesentlichen Vorteil: sie arbeiten daran, die Gemeinschaft der Gläubigen, die moslemische Gemeinschaft, die Umma, zu vergrößern. Auch die persönliche Rechtsstellung im Maghreb spiegelt dies wieder.

### **Die Vormachtstellung der Mütter: Gefahren und Entschädigungen**

Der Platz, der Müttern im Koran eingeräumt wird, scheint dennoch hinter der Stellung, die sie in der volkstümlichen Religion und vor allem in der maßgeblichen Vorstellungswelt des Maghreb haben, weit zurückzubleiben. Ein Hadit, also ein "Ausspruch" des Propheten, versichert, daß "das Paradies zu Füßen der Mütter liegt". Volksweisheiten drücken die Vormachtstellung der Mutter noch deutlicher aus: "Wem ich den Vater nahm, dem habe ich nichts gelassen", oder: "In einem Haus ohne Mutter herrscht selbst bei Lampenlicht düstere Nacht."

Diese maßlose Wichtigkeit ist aber nicht ohne Gefahr. Denn die Männer müssen sich von diesem Reich der Mütter, wenn nicht

ausgeschlossen, so doch zumindest abhängig fühlen. Wie die Psychoanalyse uns gelehrt hat, wird mit der Mutter niemals abgerechnet, um so weniger wenn ihr eine solch exklusive Bedeutung beigemessen wird. Unter diesen Umständen ist es kaum verwunderlich, daß diese Vorstellungen doppeldeutig, wenn nicht gar ambivalent sind. Denn man kann einfach die Tatsache nicht verleugnen, daß diese Mütter gleichwohl Frauen sind.

In einem Wertesystem, in dem unter allen Frauen die Mütter allein verehrt werden, gibt es nichtsdestotrotz auch Frauen, die bei ihrem Zeugungsberuf versagen können. Dieses Versagen kann in dem beschriebenen Wertesystem nur verurteilt werden. Die Nicht-Mütter haben keine denkbare Rolle, sie haben keinen Platz in der Gesellschaft, keine gesellschaftliche Existenz. So werden die unfruchtbaren Frauen verstoßen, da eine Ehe wegen Sterilität - und zwar nur die der Frau - ihre Gültigkeit verliert. Ohne Mutterschaft - also als Nicht-Mütter von Söhnen - üben sie nur Randfunktionen an der Grenze zwischen den Geschlechtern aus (so beispielsweise die Zauberinnen).

Demzufolge können jenseits der Mutterschaft die Handlungsmöglichkeiten von Frauen nur schädigend sein, die Frauen können nur asoziale Instinkte entwickeln, die die männerorientierte Gesellschaft bedrohen. Vor allem die nichtkanalisierte, nicht auf die - männerproduzierende - Mutterschaft ausgerichtete Sexualität von Frauen stellt eine beträchtliche Gefahr dar, weil sie das Chaos verursachen kann, im Arabischen fitna - "Versuchung/Unordnung" - genannt, welches, mit jenem anderen Begriff kayd - "List/Kunstgriff" - assoziiert, die ganze beklemmende "Weiberwirtschaft" umfaßt, die die männliche Gesellschaftsordnung subversiv bedroht. Deshalb besteht die Notwendigkeit, die Gesellschaft vor den Frauen zu schützen und die gesellschaftliche und politische Struktur vor dem weiblichen Zugriff zu bewahren, indem die Frauen von der politischen Führung ausgeschlossen werden. Dies gewährleistet wiederum die Geschlechtertrennung und das Verbot für Frauen, den gesellschaftlichen Raum der Männer zu betreten. Die Rettung der herrschenden Männer und ihrer Gesellschaft wurde offenbar

darin gesehen, daß die Frauen entfernt, ferngehalten, daß sie in den häuslichen Bereich verbannt und bei ihren Streifzügen außerhalb des heimischen Reichs der Mütter (von Söhnen) zum Tragen des Schleiers gezwungen wurden. Daraus ergibt sich eine weitere Notwendigkeit im alltäglichen Leben, im Alltag der Geschlechterbeziehungen, nämlich die Sexualität von den Gefühlen zu trennen.

Die - gesellschaftlich relevante - Sexualität unter Gleichaltrigen bezweckt lediglich die Fortpflanzung, und die Beziehung zwischen einem Mann und seiner Frau bleibt distanziert. Die Wahl einer Ehefrau wird nicht dem Mann, sondern seinen Eltern - meistens seiner Mutter - überlassen, so daß sie, die Ehefrau, von Beginn an unter Bewachung steht. Darüber hinaus wird diese Ehebeziehung noch dadurch äußerst unstabil, daß die - bisweilen von den Eltern, sogar von der Mutter, initiierte - Verstoßung genügt, um diese wieder zu lösen.

Emotionen zwischen beiden Geschlechtern dürfen nur dann ausgelebt werden, wenn eine Generation zwischen ihnen liegt, wie in der - auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhenden - Mutter-Sohn-Beziehung: indem der Sohn seine Mutter zur Königin des Hauses macht und ihre Zuneigung nie enttäuscht, schenkt er ihr Ausgeglichenheit, dafür ist ihm die grenzenlose mütterliche Aufopferung stets sicher; diese stabile und dauerhafte Bindung kompromittiert die gesellschaftliche Ordnung keineswegs, sondern, ganz im Gegenteil, verstärkt sie diese. Sie stellt - anders als die eheliche Dyade - das wahre Paar, die wahre Grundlage, den wahren Pol gesellschaftlicher Verankerung dar.

Es scheint, als ob die Männer kein besseres Mittel gefunden hätten als diese Trennung zwischen - gesellschaftlich relevanter - Sexualität und Emotionen, um die Subversionsgefahr abzuwenden bzw. in Grenzen zu halten, die die Frauen außerhalb der Mutterschaft für die patriarchalische Gesellschaftsordnung potentiell darstellen:

Im übrigen sind die schlimmsten - aber vielleicht auch unwahrscheinlichsten und unrealisierbarsten - Vorstellungen im kulturel-

len Imaginären der maghrebischen Regionen diejenigen, die sexuelle Triebhaftigkeit und fehlgeleitete Mutterschaft zusammenbringen. Solche Bilder der schlechten, der schrecklichen Mutter genießen in den maghrebischen Kulturen eine besondere Vorliebe und treten dort sehr häufig auf. Zum Beleg möchte ich nur auf die besonders häufig vorkommenden Menschenfresserinnen in der mündlichen Prosaliteratur, nämlich den Volksmärchen, hinweisen, die viel gefährlicher dargestellt werden als die Menschenfresser, denen lediglich die Rolle bloßer Mittäter zugewiesen wird. Diese Menschenfresserinnen sind Mutter-Figuren mit langen hängenden Brüsten, aber ihre auffressende Mutterschaft kann sogar die Mutterschaft selbst verschlingen, da sie nicht davor zurückschrecken, Schwangere zu fressen, deren Kind sie aber verschonen, um es später, wenn es einmal groß ist, zu verspeisen. Sie fressen sogar ihre eigenen Kinder bei Atreus-Festmahlen, worin ihre pervertierte Mutterliebe noch krasser denunziert wird. Zum Beispiel gibt es im Maghreb ein weitverbreitetes Märchen, das mit einer Ansprache eines Vaters an seine sieben, von unterschiedlichen Müttern geborenen, Söhne beginnt: "Jeder von euch soll seine Mutter töten. Derjenige, der sich weigert, soll nicht mehr mein Sohn sein." Sechs Söhne fügen sich, allein der Jüngste entzieht sich diesem Befehl und flüchtet mit seiner Mutter. Danach greift diese ihren Sohn immer wieder an, "weil sie nunmehr ohne Mann leben muß" und nimmt sich einen Menschenfresser zu ihrem Liebhaber, den sie zu überreden versucht, ihren Sohn zu töten. Nach unzähligen Schicksalsschlägen entschließt sich der unglückliche Sohn doch noch, diese schreckliche Mutter zu exekutieren, kann nun endlich die Tochter des Sultans heiraten und zu Macht gelangen. Man kann davon ausgehen, daß solche Bilder von schrecklichen Müttern eine Katharsis-Rolle in einem kompensatorischen Imaginären spielen. Angesichts eines fehlenden Verständnisses, sogar einer fehlenden Paarideologie, in einer Stimmung von nicht gerade ständigem Geschlechterkrieg, aber zumindest von beträchtlichen Rivalitäten zwischen den Geschlechtern und den Generationen konnten sowohl Männer als Frauen bei solchen Vorstellungen auf ihre Kosten kommen. Männer, die die

subversiven Potentiale der Frauen denunzierten, warnten damit die jungen Männer und animierten sie dazu, sich nicht allzu stark an eine Frau zu binden, während Frauen - die selbst solche Märchen erzählten -, sich ihrer potentiellen Macht bewußt wurden und sich dabei eine symbolische Revolte im Imaginären leisten konnten.

Heutzutage aber erleichtern diese persistenten Vorstellungen die Kommunikation zwischen Männern und Frauen kaum, sondern belasten deren Beziehungen schon von vornherein. Da die Fruchtbarkeit inzwischen als gesellschaftliches Entwicklungsmodell überholt ist, ja sogar unerfreuliche Auswirkungen hat, da die Verwandtschaftslinie nicht mehr als Grundprinzip gesellschaftlicher Organisation fungiert, sollten sich diese Vorstellungen ändern in Staaten, die es nunmehr mit Individuen zu tun haben. Sie werden ihnen aber von frühester Kindheit an eingehämmert und sind derart tief in einem jeden verankert, vor allem bei den Männern, daß ihre Kraft unterschwellig immer noch wirkt. Sie nährt die ungeheueren Spannungen, die sich in der maghrebischen Kultur zwischen Frauen und Männern in einem Kontext von Strukturveränderungen zuspitzen.

Mit Untersuchungen dieser Vorstellungswelt haben meine Forschungen in der Maghreb-Ethnologie begonnen; ich ging dabei von Märchen aus der mündlichen Berberliteratur aus. Sie gab mir zahlreiche Anregungen, vor allem bei der Frage, wie die gesellschaftliche Realität sich überhaupt mit solchen Vorstellungen abfinden konnte und wie der Versuch aussehen könnte, die vielfältigen Widersprüchlichkeiten in den Verhaltensweisen von Männern gegenüber Frauen aufzuzeigen:

- Widersprüchlich die Haltung der Männer, die Frauen auf der einen Seite verachten und auf der anderen Seite anbeten;
- Widersprüchlich die Suche nach Nähe zu Frauen trotz der Furcht vor ihnen;
- Widersprüchlich die ständige Beschäftigung mit Sexualität und ihre gleichzeitige Verhinderung durch die Trennung von Männern und Frauen;
- Widersprüchlich die Verherrlichung der männlichen Sexualität

und das Schweigen, das die weibliche Sexualität umhüllt;

- Widersprüchlich die äußerste Schamhaftigkeit in den sexuellen Beziehungen und die zu einer öffentlichen Angelegenheit gemachte Defloration der Braut auf der Hochzeit;
- Widersprüchlich die als männliche Tugend deklarierte Gewalt und die Zuflucht zum mütterlichen Schoß;
- Widersprüchlich die Unabhängigkeit des Mannes von seiner Ehefrau und die stets anhaltende Abhängigkeit von der Mutter;
- Widersprüchlich schließlich - last but not least - die Tatsache, daß die Männerherrschaft über die Frauen durch die Frauen selbst - durch die Mütter von Söhnen - verfochten, gefeiert und den Kindern beiderlei Geschlechts vermittelt wird.

### Die aktuelle Brisanz des Problems

Ich fand heraus, daß all dies im Grunde System hatte und mit den Rollen zusammenhing, die Männern und Frauen - vor allen Dingen Frauen - in patriarchalen Systemen zugewiesen werden. Dieses System, das sich im Maghreb einmal durchgesetzt hatte, konnte sich stabilisieren und dominierte die gesamte Gesellschaft länger als in anderen Teilen des Mittelmeerraumes, im Norden z.B., was seinen bis heute starken Einfluß, vor allem auf die maghrebische Vorstellungswelt, erklärt.

Dieses System fand außerdem Unterstützung in der religiösen Ideologie, dem Islam, mit einer Auslegung, die für die Frauen denkbar ungünstig ausfiel. Alle drei Länder des nördlichen Maghreb - Algerien, Marokko und Tunesien - haben den Islam zur Staatsreligion proklamiert. Dies zeigt sich am geltenden Persönlichkeitsrecht, das moslemischen Frauen aus diesen Ländern die Ehe mit Nicht-Moslems verbietet, damit die Gemeinschaft der Gläubigen, die Umma, nicht geschwächt wird und ihre Kinder nicht "fremde Haushalte bereichern" - wie es in Algerien heißt. Das algerische sowie das marokkanische Familienrecht erlauben darüber hinaus die Polygynie, schränken die Scheidungsgründe ein und verbieten die Adoption. Allein das tunesische Recht hat sich unter dem Einfluß von Präsident Bourguiba um die Angleichung

der Stellung von Mann und Frau bemüht.

Genau dieses System habe ich in meinem Buch vorzustellen versucht, als ich von der Erzählung jener Hochzeit in der algerischen Kabylei ausging, bei der weibliche Rollen, Geschlechtertrennung und Hindernisse, die der Paarbeziehung auferlegt werden, so wunderbar zusammenspielten.

Ich habe dann versucht, der Ursache jenes "Teufelskreises", der eine Generation nach der anderen ergreift und zu einer nahezu ausschließlichen Rolle verpflichtet, auf den Grund zu gehen, und die Diskriminierung aufzuzeigen, der Frauen zum Opfer fallen, von ihrer Geburt an bis hin zum Zeitpunkt ihrer triumphierenden Rolle als Mutter eines Sohnes, die in der Paarbeziehung zum trennenden Element wird: "Je näher die Mutter, desto distanzierter die Beziehung zur Frau", so Geza Roheim.

Ich habe dann nach möglichen Abweichungen von diesem System gesucht. Ich wollte wissen, ob in der Vergangenheit der maghrebischen Gesellschaften sich nicht bereits Ausnahmen gezeigt hatten, und habe festgestellt, daß sie eigentlich kaum vorkommen. Ich habe mich schließlich mit der Frage beschäftigt, ob Strukturänderungen im heutigen Maghreb nicht auch eine Umgestaltung der weiblichen Rolle bewirken könnten.

Es sind in der Tat zahlreiche Umwälzungen im Gange, die schließlich doch noch die traditionellen Denkweisen aufweichen könnten, u.a. die Schwächung der väterlichen Linie, die Neustrukturierung der Zivilgesellschaft, die Entstehung "neuer Familien" mit dem städtischen Wachstum, das neue Bewußtsein über die nachteiligen Auswirkungen einer exzessiven Fruchtbarkeit der Frauen auf ihre Gesundheit, aber auch auf die demographischen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge. Und dann gibt es auch - und vor allem - tiefgreifende Veränderungen der Frauen selbst, im Bildungsbereich mit der Schulpflicht auch für Mädchen<sup>3)</sup>, und im Beruf, da den Frauen der Zugang zu neuen Aktivitäten offensteht. Dank der Mobilität der Frauen und der allgemeinen Verbreitung der Medien sind neue Weichlichkeitsmodelle entstanden - und das ist ein wichtiger Fak-

tor des Strukturwandels. Die Wirksamkeit neuer Impulse wird allerdings nicht nur von der Widerstandsfähigkeit der patrilinearen Strukturen, der Vorstellungen und Verhaltensweisen gebremst, sondern vielmehr werden diese Tendenzen heute von einer politischen Bewegung religiöser Herkunft mit integralistischer Prägung unterstützt, die eine patriarchalische Ideologie vertritt und zur Ausübung ihrer Mutterpflichten die Frauen zurück an Heim und Herd schickt.

Im Maghreb zeichnet sich gegenwärtig eine Krise in den Beziehungen zwischen Mann und Frau ab. Sie läßt sich an zahlreichen Symptomen ablesen: die Rate der ausgesetzten Kinder steigt in Algier in besorgniserregender Weise, die Instabilität der Ehen wird immer deutlicher, während weibliche Familienoberhäupter, in Marokko zum Beispiel, keine Seltenheit mehr sind. Ein wachsendes Bewußtsein über die Erschütterung der Grundfesten dieser Gesellschaft sprengt sogar die Privatsphäre der Haushalte, um die Menschen auf der Straße oder in den zuständigen Institutionen zu beschäftigen oder in den Medien zum Thema zu werden. In diesem Zusammenhang gründete sich kürzlich in Oran eine Vereinigung mit dem Ziel, sich mit den Spannungen in den Geschlechterverhältnissen auseinanderzusetzen. Die feministischen Bewegungen finden zwar kaum ein Echo, eine Frau aber ist in Tunesien stellvertretende Präsidentin der Liga für die Menschenrechte. Als Präsident Bourguiba durch den neuen Präsidenten Ben Ali verdrängt wurde, trauten sich, ebenfalls in Tunis, Frauen aus den unterschiedlichsten Stadtteilen auf die Straße, um zu fordern, daß die wenigen Errungenschaften des tunesischen Persönlichkeitsrechts beibehalten werden und um eine Rückkehr zum koranischen Recht, dem Schariarecht, um jeden Preis zu verhindern.

### Präzedenzfälle

Eine ähnliche strukturelle Krise in einer patriarchalischen Gesellschaft hat es in Europa ebenfalls gegeben, wenn auch mit eigenen Erscheinungsformen, wie insbesondere die "Romantik". In der Tat war die romantische Revolution, abgesehen von den literari-

schen Bewegungen, nicht nur mit ökonomischen, politischen und sozialen (Volksaufstände von 1830 und 1848) Veränderungen verbunden; sie bestand auch in tiefgreifenden Umwälzungen in der Kultur, die nunmehr eine breitere Öffentlichkeit betraf und auf einer neuen Definition des Menschen beruhte - was Beaudelaire "die neue Art zu fühlen" nannte. Insbesondere hat sie eine ganz andere Auffassung von Beziehungen zwischen Mann und Frau, und auch eine neue Art sie auszuleben, mit sich gebracht, indem sie die Verkrustungen des Patriarchats und der männlichen Dominanz verurteilte und wünschte, daß die Beziehungen zwischen den Geschlechtern weniger instrumentalisiert werden als bisher; weniger emotional aber auch weniger einfach sollten sie werden und auf die individuelle Entfaltung der Frau und des Mannes, beide als Partner einer Paarbeziehung, hinstreben.

Aber das Europa der Mitte des 19. Jahrhunderts ist mit dem heutigen Maghreb kaum zu vergleichen. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung geschah langsamer, sie wurde von einem Bevölkerungsrückgang begleitet, es fehlten die heutigen Möglichkeiten, sich problemlos, schnell und häufig fortzubewegen, und vor allem gab es die Medien als starke Multiplikatoren von Ideen und Modellen nicht.

In der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts zeichnen sich im Maghreb zugleich tiefere und schnellere Veränderungen ab, die auch viel mehr Menschen betreffen. Sie schaffen somit intensivere Spannungen zwischen Männern und Frauen, die zahlreicher und verunsichernder sind als in der europäischen Vergangenheit und deren Vorstellungen von Mutterschaft noch so mächtig sind, daß sie schon die Perspektive einer ganz anderen weiblichen Rolle im Keime ersticken.

Aber mögen die Bedingungen im heutigen Maghreb auch andere und schwierigere sein als in der Geschichte jedes anderen Landes, es bleibt nichtsdestotrotz eine Tatsache, daß ähnliche Krisen in sich wandelnden Gesellschaften überwunden wurden, die schließlich doch tiefgreifende Veränderungen sowie Aufwertungen in den Modalitäten der Interdependenz und der Komplementarität zwischen den Geschlechtern mit sich gebracht haben.

Da aber diese Komplementarität der Geschlechter die Basis einer jeden gesellschaftlichen Organisation ausmacht, wird jede diesbezügliche Erschütterung als Gefahr für die Fundamente der Gesellschaft wahrgenommen. Die sich derzeit abzeichnende Krise im Maghreb ist ernst und die daraus resultierenden Veränderungen deshalb so grundlegend, weil sie in bestimmte die Fortpflanzung betreffende Prozesse eingreifen und dadurch nicht nur die Lebensbedingungen von Frauen, sondern auch die Paarbeziehungen und die Vorstellungen von Mutterschaft und Weiblichkeit modifizieren\*.

#### Anmerkungen:

- 1) erschienen unter dem Titel: Camille Lacoste-Dujardin, Mütter gegen Frauen, Mutterschaft in Maghreb, Verlag eFeF, Zürich 1990, in einer - sehr ansprechenden - Übersetzung von Ute Goridis.
  - 2) Verwandtschaftsfolge
  - 3) In Algier stellte sich heraus, daß die Frauen je nach absolviertem Schulniveau - also Grundstufe, Sekundarstufe oder Hochschule - ein Kind weniger hatten.
- Aus dem Französischen von Agnès Bucaille.

## Prof. Dr. Christa Rhode-Dachser Das Bild der Mutter in der Psychoanalyse

Beim Versuch, die Entwicklung und allmähliche Konturierung der Muttergestalt in der Theorie der Psychoanalyse nachzuzeichnen, stößt man auf ein zunächst eigenartig anmutendes Phänomen. Die Mutter, so zeigt sich, war zu Lebzeiten Freuds in der Theorie der Psychoanalyse kaum präsent, um im Lauf der weiteren Entwicklung dort dann jedoch eine immer wichtigere Stellung einzunehmen. Konnte man die Psychoanalyse Freuds mit ihrer Zentrierung auf den Ödipuskomplex noch mit Fug und Recht als eine patriarchalische Theorie bezeichnen, so neigen manche Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker angesichts der beschriebenen Entwicklung heute dazu, wenn schon nicht von einer matriarchalischen, so doch zumindest von einer mutterzentrierten Psychoanalyse zu sprechen.

Diese Annahme und ihre Voraussetzungen möchte ich im folgenden kritisch überprüfen. Dabei gehen ich davon aus, daß zwischen den gesellschaftlichen Veränderungen, die die Zeit nach Freud kennzeichnen, und den Veränderungen psychoanalytischer Theoriebildung ein Zusammenhang besteht, den es näher zu erkunden gilt. Die gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozesse und die mit ihnen verbundenen Veränderungen des Geschlechtsverhältnisses wirken mit großer Wahrscheinlichkeit auf die bewußten und unbewußten Mutterbilder unserer Gesellschaft zurück. Die Theorie der Psychoanalyse wiederum ist mit diesen Mutterbildern befaßt. Aus den Schwerpunktsetzungen dieser Theorie können wir deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit etwa über den kollektiven unbewußten Untergrund "moderner" Gestal-

tungen des Geschlechtsverhältnisses erfahren, und damit auch etwas über unser eigenes unbewußtes Männer-, Frauen- und Mutterbild, das wir trotz aller individuellen biographischen Verschiedenheiten niemals völlig unabhängig von der Kultur entwickeln, der wir angehören.

Betrachten wir die psychoanalytischen Konzeptualisierungen des Mutterbildes der letzten Jahrzehnte unter diesem Aspekt, dann beobachten wir eine zunehmende *Aggressivierung* dieses Mutterbildes (während die Vorstellung einer "guten" Mutter eher zu verblassen scheint), zusammen mit einer stärkeren Akzentuierung des *Machtaspekts* der mütterlichen Imago (im Gegensatz zu ihren schützenden und nährenden Qualitäten). Diese Beobachtung provoziert eine gesellschaftskritische Betrachtung, auf deren Notwendigkeit hier wenigstens hingewiesen sei, auch wenn ich sie selbst in dem hier vorgesehenen Rahmen nicht werde leisten können. Statt dessen werde ich mich bemühen, die Entwicklung des Mutterbildes in der Psychoanalyse wenigstens in Ansätzen nachzuzeichnen.

Für Freud blieb die frühe Mutter-Kind-Beziehung nach seinem eigenen Eingeständnis immer ein "dunkler Kontinent" (Freud 1926, S. 241). Dies gilt insbesondere für die präödipale Vorzeit des Mädchens (d.h. seine der ödipalen Beziehung zum Vater vorangehende Mutterbindung). Die Einsicht in die präödipale Vorzeit des Mädchens wirkte auf Freud

"als Überraschung, ähnlich der minoisch-mykenischen Kultur hinter der griechischen. Alles auf dem Gebiet dieser ersten Mutterbindung erschien mir so schwer analytisch zu erfassen, so altersgrau, schattenhaft, kaum wiederbelebbar, als ob es einer besonders unerbittlichen Verdrängung erlegen wäre" (Freud 1931, S. 519).

Es waren denn auch im wesentlichen weibliche Psychoanalytiker, die sich seit den dreißiger Jahren ausdrücklich der frühen Mutter-Kind-Beziehung zuwandten und sie zum Zentrum ihres Forschungsinteresses machten. Zu diesen Psychoanalytikerinnen gehörten neben *Helene Deutsch* (1944/45) in England vor allem *Anna Freud* (1965) und *Melanie Klein* (1937, 1969). Melanie Klein

begründete die Schule der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie, die sich mit der Entwicklung der frühen Objektbeziehungen, allen voran der frühen Mutter-Kind-Beziehung, befaßt und dieser Beziehung eine zentrale Bedeutung für das weitere Schicksal des Kindes einräumt. Bedeutende spätere Theoretikerinnen der Psychoanalyse, die die Mutter - auf je verschiedene Weise - ins Zentrum ihrer theoretischen Überlegungen stellten (z.B. *Margret Mahler* et al. (1975) und *Janine Chasseguet-Smirgel* (1976, 1986) stehen in dieser Tradition. In gewisser Hinsicht gilt dies auch noch für die stärker soziologisch orientierten feministischen Untersuchungen über den Einfluß der Mutter-Kind-Beziehung auf das Schicksal von Frauen und Müttern. Ich denke hierbei insbesondere an die Ansätze von *Dorothy Dinnerstein* (1976), *Nancy Chodorow* (1978) und *Christiane Olivier* (1980).

### 1. Die doppelte Repräsentanz der "Mutter" in der Psychoanalyse: "Mutter-Rolle" und "Mutter-Imago"

Beim Versuch, das für die genannten Theorien jeweils charakteristische Mutterbild herauszukristallisieren, stößt man nun auf ein Phänomen, das ich an anderer Stelle einmal als die "Doppelrepräsentanz des Mütterlichen in der Psychoanalyse" beschrieben habe (Rhode-Dachser 1990, S. 37). In der Psychoanalyse ist "die Mutter" - so meine These - in aller Regel *zweifach* präsent, und zwar zum einen als "Rolle", zum anderen als "Imago". Beide Konstrukte tendieren dazu, miteinander zu verwischen und unbemerkt immer wieder ineinanderfließen, so wie dies auch für die Mutter in der unbewußten Phantasie der Fall sein dürfte, mit - wie wir noch sehen werden - manchmal fatalen Konsequenzen.

Betrachten wir zunächst die Formulierung der Mutterrolle in der Psychoanalyse. Diese Rolle ist der des Kindes komplementär; beide zusammen, nämlich Mutter- und Kinderrolle, konstituieren die Mutter-Kind-Beziehung. In dieser Beziehung ist die Mutter von schicksalhafter Bedeutung für das Kind, das in der traditionellen psychoanalytischen Entwicklungspsychologie eher passiv-rezeptiv gedacht wird und von daher um so massiver den mütterlichen

Einwirkungen ausgesetzt. Eine "hinreichend gute Mutter" (Winnicott 1949) hat vielfältige Funktionen für ihr Kind zu übernehmen: Körperpflege, Reizschutz, Dialog, Spiegelung, Vermittlung von Sicherheit und Geborgenheit und anderes mehr fallen in ihr Ressort. Sie ist die Verkörperung "primärer Mütterlichkeit" (Winnicott 1954) oder auch "primärer Liebe" (Balint 1937), ein mit dem Kind verwobener und ausschließlich auf seine Bedürfnisse eingestellter Organismus.

Verweigert sie diese Rolle oder füllt sie sie unzureichend aus, schädigt sie ihr Kind und wird so zur Hauptverantwortlichen für seine mögliche Fehlentwicklung. Die psychoanalytische Literatur ist voll von normativen Feststellungen, die sich an diese Mutter adressieren: "Die Mutter soll...", "die Mutter muß...", die Mutter darf nicht...", (vgl. Chodorow 1978), ohne daß der Frage, wie die je konkrete Frau, mit dieser Aufgabe von der Gesellschaft und oft genug auch vom Vater alleingelassen, dies bewerkstelligen könnte, auch nur annähernd die gleiche Aufmerksamkeit gewidmet würde. Hier bahnt sich denn auch bereits jene der psychoanalytischen Theorie immanente Schuldzuweisung an die Mütter an, die auch als eine *strukturelle* Schuldzuweisung bezeichnet werden kann, weil sie sich *nicht* individuell, d.h. am Verhalten einer *bestimmten* Mutter, festmachen läßt. Sie gilt vielmehr der *Kategorie der Mütter* (oder sollte man sagen: der weiblichen Gattung?), *jeder* Mutter, dem Muttersein als solchem (Rhode-Dachser 1989c).

Die scheinbar stattgefundene Entpatriarchalisierung der Psychoanalyse durch Zentrierung auf die Figur der Mutter und ihre Bedeutung für die kindliche Entwicklung erweist sich also spätestens hier als ein rechtes Danaer-Geschenk, bedingt vor allem durch die Herauslösung der Mutter-Kind-Dyade aus ihrem sozialen Kontext (d.h. dem Kontext von Familie und umgebender Gesellschaft), so daß sich die Frage nach der Ursache menschlichen Leidens und damit auch der Schuld an diesem Leiden schließlich zwangsläufig, quasi trichterartig, auf die Mutter als Quelle alles Guten und Bösen zuspitzt. Es ist dies eine Perspektive, die, wie wir vermuten dürfen, auch die des kleinen Kindes ist - der Blick, mit dem das Kind

seine Mutter sieht, die es zunächst noch nicht in ihrer Einbindung in ein größeres menschliches Beziehungsgeflecht begreifen kann, sondern mehr oder minder ausschließlich in der Dyade wahrnimmt. Es ist gleichzeitig jene Perspektive, die - wie alle psychoanalytischen Befunde bestätigen - tief in das Unbewußte jedes Menschen eingelassen ist und für die ubiquitäre Verzerrung von Mutterbildern verantwortlich zeichnet, und ebenso für *Mother-blaming anstelle von Gesellschaftskritik*.

Spätestens hier wird nun aber auch deutlich, daß die *reale historische* Mutter in unserer Phantasie immer auch in Bildern repräsentiert ist, die mit der Realität dieser Mutter wenig oder nichts zu tun haben (was in der Regel jedoch nur bedeutet, daß sie um so hartnäckiger gegen jede Form von Realitätsprüfung abgeschirmt werden). Die Phantasie gleitet dann von der Erinnerung an die reale Mutter immer wieder hin zu solchen "Mutter-Imagines", die auf diese Weise mit dem Bild der realen Mutter verschwimmen und ihm seine typischen illusionären Züge verleihen, seien sie nun idealisierter oder aggressiver Qualität. Meist geschieht dies unbemerkt. Um zu verstehen, was dies für Frauen bedeutet, und zwar für ihr Fremdbild ebenso wie für ihre Selbstdefinition, wollen wir im folgenden Struktur und Inhalt dieser Mutterimagines eingehender betrachten. Fündig werden wir dabei in der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie, und hier wiederum vor allem bei Melanie Klein, auf die ich mich in meinen Ausführungen hauptsächlich beziehe.

## 2. Mutter-Imagines in der Theorie von Melanie Klein

Für Melanie Klein hat bereits das ganz kleine Kind ein *gespaltenes Mutterbild*, d.h., daß es die Mutter *wechselnd* als spendend, beschützend und bergend erlebt, dann wieder voller Aggression - einer auf das Kind gerichteten Aggression, die die Mutter zum Verfolger werden läßt (vgl. Melanie Klein 1946, 1960). Melanie Klein hat diese beiden ganz verschiedenen Erfahrungen der "frühen" Mutter in die berühmte Metapher von der "guten" und der "bösen" Brust gefaßt. *Was aber beinhaltet das Bild der "bösen" Brust?*

Die "böse" Brust ist böse nicht nur, weil sie dem Kind zumindest potentiell die Nahrung verweigert, sondern auch, weil sie die projizierten Haß- und Neidgefühle des Kindes aufnimmt. Diese Haß- und Neidgefühle wiederum werden als Ausdruck eines angeborenen Aggressionstriebes verstanden und so innerhalb Freuds Triebdualismus von Eros und Thanatos (Lebens- und Todestrieb) als den die menschliche Entwicklung bewegenden und steuernden Triebkräften verortet. Diese dem Kinde eingeborene Aggression richtet sich, Melanie Klein zufolge, von Anfang an auf die Mutter, deren Körper als reich und spendend erlebt wird und gerade deshalb den Neid des von diesem Körper abhängigen und bedürftigen Kind als reich und spendend erlebt wird und gerade deshalb den Neid des von diesem Körper abhängigen Kindes erweckt. Dieser *Neid* und die damit einhergehende Aggression, die sich in dem Wunsch ausdrückt, die Schätze der Mutter zu zerstören, werden auf diese Mutter bzw. ein Bild der Mutter, einen Teilaspekt von ihr projiziert. Damit wird dieser Teilaspekt der Mutter automatisch böse und nun seinerseits zerstörerisch und verfolgend.

Die böse Brust oder, allgemeiner, die böse Mutterimago ist hier also der unvermeidliche Niederschlag der Aggression des Kindes, die es, seiner angeborenen Triebausstattung entsprechend, der Mutter anträgt. Da das Kind von seiner Mutter aber gleichzeitig in jeder Beziehung abhängig ist und auf ihre liebende Pflege angewiesen, muß neben und getrennt von der bösen Imago ein gutes Mutterbild aufrechterhalten werden, das dem Kind nicht nur Sicherheit, Nahrung und Geborgenheit garantiert, sondern letztlich auch sein Überleben. Dieses "gute" Mutterbild darf unter keinen Umständen mit der Aggression des Kindes in Berührung kommen; vielmehr muß es vor ihr geschützt werden, um das unversehrte Fortbestehen der "guten Mutter" zu garantieren. Mit anderen Worten: Die *Bilder von Fee und Hexe* (um solche handelt es sich) müssen scharf voneinander separiert, "gespalten" bleiben, damit sie ihre für das Kind lebenswichtigen Funktionen erfüllen können: Die gute Mutterimago die der Überlebensgarantie, die böse Mutterimago die des Projektionsziels, man könnte auch sagen: des "Containers" für die projizierte Aggression des Kindes.

Das Kind wird in dieser Konstellation, die Melanie Klein (1946) auch als die *schizoid-paranoide* Position bezeichnet, vor dem bösen, zerstörerischen und verfolgenden Mutterbild bei der "guten" Mutterimago Zuflucht suchen und diese auf den Plan rufen, um das "Böse" in sich und der Mutter zu bannen. Später, in der von Melanie Klein sogenannten *depressiven Position* wird es dann erkennen, daß seine wütenden Angriffe dem gleichen Objekt galten, von dem auch das Gute in seinem Leben kam. Es wird auf diese Erkenntnis mit Schuldgefühlen reagieren und dem Versuch, das scheinbar zerstörte Objekt wiederherzustellen, den Angriff "wieder gutzumachen" (Klein 1937, 1969). Die Mutter der depressiven Position ist somit eine Mutter, die vom Kind bereits als ganze Person wahrgenommen wird, ohne daß man jedoch davon ausgehen könnte, daß es bereits zu wirklicher Empathie in die Mutter fähig wäre. Die Wiedergutmachungsversuche dienen zunächst eher der Wiederherstellung eines Objektes, das das Kind zu seinem eigenen Schutz benötigt und das aus diesem Grunde versöhnt werden muß. Im Laufe der weiteren Entwicklung treten dann jedoch auch Schuldgefühle wegen des der Mutter zugefügten Schmerzes hinzu, Bekümmernis und Sorge um die Mutter ("concern"), die als Anzeichen dafür gewertet werden können, daß das Kind nunmehr zu einer wirklichen, auf Empathie und Gegenseitigkeit basierenden Objektbeziehung fähig ist.

Beide Haltungen gegenüber dem Objekt, die der paranoid-schizoiden und die der depressiven Position, sind keine Entwicklungsstadien, die ein Mensch durchläuft, um sie damit ein für allemal hinter sich zu bringen; vielmehr handelt es sich um in der Beziehung zu einem bedeutsamen Objekt jederzeit wiederbelebbar, abrufbare Positionen, und zwar das ganze Leben hindurch. Frauen, die in der Phantasie beider Geschlechter immer auch Mütter sind, leben von daher stets in der Gefahr, mit Bildern befrachtet zu werden, die der paranoid-schizoiden Position entstammen, wie sie auch ihrerseits nicht dagegen gefeit sind, diese Bilder auf andere, insbesondere auch auf andere Frauen, zu projizieren (vgl. auch Dinnerstein 1976).

### 3. Das Bild der Mutter bei Chasseguet-Smirgel

Chasseguet-Smirgel, eine der bedeutendsten zeitgenössischen Theoretikerinnen der Psychoanalyse, hat den objektbeziehungs-theoretischen Ansatz von Melanie Klein aufgenommen und in verschiedener Hinsicht weiterentwickelt. Ein zentraler Bestandteil ihres Denkens ist die Vorstellung von der *traumatisierenden Wirkung der "Allmacht" der frühen Mutter (eine Verschiebung also der Dimension von "Gut" und "Böse" auf die Dimension von "Macht" und "Ohnmacht")*. Alle Menschen, Männer und Frauen, waren als kleine Kinder einmal in extremer Weise von einer übermächtigen, als "allmächtig" phantasierten Mutter abhängig (vgl. Chasseguet-Smirgel 1976). Die mit dieser Situation verbundenen Erfahrungen sind für Chasseguet-Smirgel *grundsätzlich* traumatischer Natur und haben bei *allen Menschen*, und zwar auch hier unabhängig vom Geschlecht, eine tiefe narzißtische Narbe hinterlassen.

Für Chasseguet-Smirgel hat dies zur Folge, daß erwachsene Männer und Frauen später alles tun, um nicht mehr in einen solchen Zustand von Ohnmacht und Abhängigkeit zurückzufallen. Die bei Freud anzutreffende Entwertung der Frau (durch Betonung ihrer Kastration etc.) und die Inthronisation des *rothy* Phallus als des einzigen Genitales (sogenannter "phallischer Monismus"; vgl. Freud 1925, 1931, 1933) ist für Chasseguet-Smirgel hier symptomatisch. Sie stehen für sie im Dienste der Abwehr der traumatischen Erinnerung an die in der Beziehung zur frühen, mächtigen Mutter durchlebte Abhängigkeit. Mit anderen Worten: *Das Männliche, symbolisiert im Phallus, wird hier auf den Plan gerufen, um die Macht der frühen Mutter zu bannen, und zwar ein für allemal*. Dazu muß es nicht nur mächtiger erscheinen, sondern auch glänzender und strahlender als das Bild der frühen Mutter. Nur dann wird es seiner Aufgabe als Bollwerk gegen die mit diesem Bild verknüpften regressiven Verlockungen, dem Sog zurück in den Bannkreis mütterlicher Allmacht, gerecht werden können.

Dorothy Dinnerstein (1976) hat in ihrem Werk über "Das Arrangement der Geschlechter" recht überzeugend dargestellt, wie diese Flucht vor der Macht der frühen Mutter bis heute dazu angetan ist, das Patriarchat zu stabilisieren, weil beide Geschlechter die Herr-

schaft des Vaters dem Ausgeliefertsein an diese frühe Mutter vorzuziehen scheinen. Sofern man dieser These zustimmt - und vieles könnte für sie sprechen -, dann bedeutet dies, daß in der patriarchalischen Gesellschaft Männer und Frauen in einem heimlichen, unbewußten Konsens gegen ein mächtiges und damit gleichzeitig bedrohliches Mutterbild verbündet sind, ein Bündnis, das - neben anderen Faktoren - bis jetzt auch erfolgreich verhindert hat, daß Frauen in ausreichender Zahl in den Männern vergleichbare gesellschaftliche Machtpositionen rekrutiert wurden. Die Konstellation erzwingt vielmehr die Fortsetzung der *Idealisierung des Mannes und Vater*, der - unbeschadet aller real anderslautenden Erfahrungen - in dieser Position festgeschrieben werden muß, bleibt es doch seine Aufgabe, das gewaltige, ebenso bedrohliche wie verlockende Bild der frühen Mutter zu überstrahlen.

Insbesondere für die weibliche Entwicklung beschreibt Chasseguet-Smirgel diese Idealisierung des Vaters, die regelhaft mit einer Entwertung der Mutter einhergeht, als einen *notwendigen Entwicklungsschritt*. Das Mädchen steht für Chasseguet-Smirgel vor der besonders schweren Aufgabe, sich ohne ein klar sichtbares und erfahrbares *Merkmal der Unterscheidung* von der Mutter zu differenzieren, um sich in diesem Prozeß schrittweise als eigenständiges, autonomes Individuum zu erfahren. Es bedarf dazu der Idealisierung von etwas, das von der Mutter verschieden ist, einer nicht-mütterlichen Welt, eines nicht-mütterlichen Organs, eines nicht bereits von der Mutter besetzten und vereinnahmten Geschlechts. All dies verweist das Mädchen auf den *Vater*, der so zum *ersten und elementaren Repräsentanten der Differenz* von der Mutter wird, so etwas wie ihr Gegenspieler und in dieser Funktion dann die Idealisierung des Mädchens auf sich zieht, die ihm die Bewegung heraus aus der Mutter-Tochter-Dyade ermöglicht.

Insofern diese Idealisierung des Männlich-Väterlichen eine notwendige Individuationsbedingung der Tochter ist, muß sie auch diesmal unter allen Umständen, d.h. auch gegen anderslautende reale Erfahrungen, aufrechterhalten werden. Das Mädchen wird

also zumindest in dieser Entwicklungsphase (zweites bis fünftes Lebensjahr) seine positiven Erfahrungen eher dem Vater zuschreiben, die negativen dagegen eher der Mutter, so wie es auch rückwirkend seine vorsprachlichen Erinnerungen in dieser Weise tendenziös neu ordnen wird (Chasseguet-Smirgel 1976). Vieles deutet darauf hin, daß Chasseguet-Smirgel hier nicht nur eine Stufe der weiblichen Entwicklung beschreibt, die mit dem Fortschreiten des Individuationsprozesses wieder aufgegeben wird, sondern die Wurzeln einer oft lebenslang durchgehaltenen, unbeeirrbar anmutenden weiblichen Neigung zur Idealisierung des Männlichen, die auch hartnäckige und wiederkehrende Beziehungsenttäuschungen überdauert (Motto "Beim nächsten Mann wird alles anders"), um den Preis der Entwertung des eigenen Geschlechts, dem in dieser Konstellation genau jene idealen Werte entzogen bleiben, die an das idealisierte Bild des Mannes und Vaters geheftet werden.

Die hier beschriebenen (durch "Allmacht" gekennzeichneten) Mutterbilder sind also einer ständigen Tendenz zur Entwertung und/oder Dämonisierung ausgesetzt, hinter der das gute Mutterbild immer wieder zu verblassen droht. "Gute" und "böse" Mutterimago stellen insofern keine symmetrische Paarung dar, so wie dies die Polarität der Begriffsbildung zunächst suggerieren könnte. Die "böse" Mutterimago ist vielmehr im Übergewicht; ihre Macht (die hier als eine böse, gegen das Kind gerichtete Macht erscheint) ruft, sozusagen als Gegenzauber, das Bild des Vaters, des "Retters", des Phallus als eines Art Zauberstabes zur Bannung der Mutterhexe, auf den Plan. Am klarsten zeigt sich diese Asymmetrie in der Konzeptualisierung einer "doppelten Urimago" bei Grunberger. Ich will dieses Konzept hier deshalb wenigstens noch kurz skizzieren.

#### 4. Die "doppelte Urimago" bei Grunberger

Für Grunberger (1982) ist die Imago der Mutter, die er auch als die Doppelte Urimago beschreibt, *phylogenetisch* verankert. Sie hat einen narzißtischen (d.h. idealisierten) und einen anubischen (tödestriebhaften) Pol (Anubis ist der altägyptische Gott des To-

des). Der anubische Pol enthält eine archaische Aggression, mit der der Mensch - Grunberger zufolge - auf den Verlust eines seligen narzißtischen Urzustandes reagiert, der an die fötale Existenz gebunden ist und mit der Geburt, dem Eintritt in die *conditio humana*, einen Bruch erleidet. Die Erfahrung dieses Bruches wird von Grunberger einer apokalyptischen Katastrophe gleichgestellt. Was in diesem Zusammenhang auftaucht, sind phylogenetische Imagines, die

"nur die tiefe Dysphorie repräsentieren (können), die sie aus dem Unbewußten emportauschen ließ; deshalb erscheinen sie in Gestalt der Sphinx, der Hexe, der schrecklichen Mutter, der Medusa, der Gorgon, des Succubus, des Nachtmahrs usw. Die Dysphorie dieser Gestalten, die ausschließlich wie mütterliche Imagines strukturiert sind (in der neugeburtlichen Dimension ist der Vater unbekannt), entspricht der Natur des Traumas. Dieses hängt mit dem Gefühl der *Hilflosigkeit* zusammen, das mit der totalen *Abhängigkeit* von der Mutter verschmilzt, woraus die *prototypische narzißtische Kränkung entsteht*" (Grunberger 1982, S. 77, Hervorhebung im Original).

Die Beziehung der beiden Pole der doppelten Urimago könnte man so beschreiben, daß die erinnerte Glückseligkeit an den idealisierten Urzustand von nun an unvermeidlich mit der Erinnerung an den Sturz aus dieser Glückseligkeit verknüpft ist, so daß die mit der Erinnerung einhergehende Besetzung des *narzißtischen Pols* der Imago unweigerlich den *anubischen Pol* (d.h. die "böse" Mutter-Imago) aktiviert. Die Konstellation bleibt der Beeinflussung durch die reale Mutter entzogen (ist also unabhängig von ihrem Verhalten als "gute" oder "schlechte" Mutter). Grunberger beschreibt sie vielmehr als phylogenetisch verankert, ubiquitär. Schließt man sich Grunbergers Thesen an, dann haben wir es hier als mit einer Konstellation zu tun, die mit tragischer Unausweichlichkeit und Unerbittlichkeit über der Gestalt der Mutter, und zwar jeder Mutter obwaltet, eine Macht, der die reale Mutter ausgeliefert ist, so wie sich das Kind tragischerweise als Opfer der Macht der (bösen) Mutter-Imago fühlt.

## 5. Der Doppelaspekt des "Mütterlichen" bei Erich Neumann

Nicht mehr zu überbieten in der Einprägsamkeit und Scheußlichkeit der Bilder, aber auch in der Unausweichlichkeit der mitgelieferten Begründung für die der Mutter zugeschriebenen oder auch über sie verhängten Doppelgesichtigkeit als *Große Mutter* und als *Furchtbare Mutter* ist Erich Neumann (1956), dessen Beschreibung der "Furchtbaren Mutter" ich hier im Zitat vorstellen möchte:

"Und aus Ungeheuern besteht die Nachtseite des furchtbaren Mütterlichen, sei es in Ägypten oder Indien, Mexico oder Etrurien, Bali oder Rom. - Aus den Mythologien und Märchen aller Völker, Zeiten und Länder starren uns die Hexen und Vampire, Guhlen und Gespenster bis hinein in die Angstträume unserer eigenen Nächte in furchterregender Gleichartigkeit unheimlich entgegen. Die dunkle Hälfte des schwarz-weiß geteilten Welt-Eis, unter dem das Große Weibliche erfaßt wurde, gebiert als Nacht-Abgrund des Lebens und der menschlichen Psyche ihre Schreckensgestalten. Und wenn Welt, Leben, Natur und Seele als gebärendes und nährendes, als schutzgebendes und wärmendes Weibliches erfahren wurden, dann wird auch der Gegensatz dazu am Bild des Weiblichen erlebt, und die Menschheit erfährt Tod und Abgrund, Gefahr und Not, Hunger und Schutzlosigkeit als Preisgebensein an die dunkle und furchtbare Mutter.

So wird der Schoß der Erde zum tödlichen zerreißenden Maul der Unterwelt, und neben dem zu befruchtenden Schoß und der schützenden Höhle der Erde und des Berges klafft der Abgrund und die Hölle, das dunkle Loch der Tiefe, der fressende Schoß des Grabes und des Todes, der lichtlosen Dunkelheit und des Nichts. Denn dieses Weib, welches das Leben und alles Lebendige gebiert, ist zugleich auch die alles wieder Fressende und in sich Einschlingende, die ihre Opfer jagt und mit Schlinge und Netz einfängt. Krankheit, Hunger und Not, vor allem aber der Krieg, sind ihre Gehilfen, und die Kriegs- und Jagdgöttinnen aller Völker sind Ausdruck dafür, wie die

Menschheit das Leben als ein blutforderndes Weibliches erlebt. Dieses furchtbare Weibliche ist die gierige Erde, welche ihre eigenen Kinder frißt und sich mit ihren Leichen mästet, der Totengeier und der Sarg, der fleischfressende Sarkophag, dessen zähnefletschendes Erdmaul gierig den Blut-Samen der Menschen und Tiere aufleckt, von dem befruchtet und an dem gesättigt es wieder neu Geburt auswirft zum Tode und immer wieder zum Tode" (Erich Neumann 1956, S. 148f.).

Unter psychoanalytischen Gesichtspunkten kann kein Zweifel bestehen, daß es sich bei diesen gräßlichen Bildern um Abwehrphantasien handelt, die die projizierte Aggression des Betrachters in sich aufgenommen haben, vermutlich aber auch Aggressionen, die eigentlich dem Männlichen gelten (z.B. als dem Verursacher von Krieg, der hier in geradezu grotesker Realitätsumkehrung selbstverständlich als Gehilfe des bösen, blutfordernden Weiblichen erscheint). Was Neumann in seiner Darstellung des Weiblich-Mütterlichen systematisch ausblendet, ist die Tatsache, daß dieses Weibliche (oder auch Mütterliche) grundsätzlich in mindestens zwei Gegensätzen gedacht werden kann, nämlich einmal in der Gegensetzung von Großer und Fruchtbare Mutter, also einem gespaltenen Mutterbild, so wie er dies tut, grundsätzlich aber auch in der Gegensetzung zum Männlichen bzw. Väterlichen. Je nach eingeführter Gegensetzung müssen sich die Zuschreibungen von Gut und Böse anders plazieren - so man eine derartige Spaltung der Welt in gut und böse, wie sie auch der paranoid-schizoiden Position bei Melanie Klein entspricht, wirklich für das elementare unbewußte Strukturprinzip der Psyche halten möchte. Für den Abwehrcharakter von Mutterbildern Neumannscher Prägung spricht nicht zuletzt diese Einseitigkeit, wie sie in der durchgehaltenen Ausblendung des Männlichen zum Ausdruck kommt und auf das unbewußte Motiv der Schuldentlastung des Männlich-Väterlichen verweist.

## 6. Mutter und Muttermacht

Was die bisher geschilderten Theorien der Mutter-Imagines bei

aller sonstigen Unterschiedlichkeit gemeinsam haben, ist die Idee von der *Macht der Mutter* und die Verknüpfung dieser Machtvorstellung mit der Vorstellung des Bösen. "Macht" als "Muttermacht" ist eine unkontrollierte, grundsätzlich unkontrollierbar gedachte und zumindest potentiell gegen das Kind gewendete Macht, deren Willkür und Grausamkeit das Kind sich ausgeliefert fühlt - eine Abhängigkeit, die allein schon deshalb traumatisch erlebt werden muß, weil es kein Mittel gibt, sich ihr zu entziehen. Die Mutter erscheint als Herrin über Leben und Tod, und daß das Kind lebt und daß sie es versorgt und pflegt und aufzieht, beweist nur, daß sie ihre Macht nicht zum Einsatz gebracht hat, dies aber doch jederzeit hätte tun können (vgl. Rhode-Dachser 1989b).

"Meine Mutter wollte mich abtreiben", erzählte mir vor längerer Zeit im Tone tiefster Empörung ein psychoanalytischer Kollege, bittere Vorwürfe an seine Mutter anschließend. Meinen Hinweis darauf, daß sie sich offenbar eines Besseren besonnen habe, weil er sonst nicht in der Lage wäre, diese Klage jetzt als 30-jähriger Mann bei mir zu führen, löste lediglich Unverständnis aus. In der Phantasie dieses Mannes, die mir seither vielerorts wiederbegegnet ist, zählte lediglich, daß die Mutter die *Möglichkeit* hatte, sich auch gegen sein Leben zu entscheiden. Dies machte sie per definitionem böse und ihn zu ihrem Opfer, und zwar ganz unabhängig davon, ob sie diese Macht nun real gegen ihn gewendet hatte oder nicht. Das Bild der Mutter als Herrin über Leben und Tod, das uns hier entgegentritt, ist also ganz offensichtlich im Bereich magischen Denkens angesiedelt, wie es das Erleben des zwei- bis vierjährigen Kindes charakterisiert, eine Entwicklungsphase, in der Phantasie und Realität, Gedanke und Handlung nicht klar unterschieden werden können, und wo der Todeswunsch gegenüber einem bedeutsamen Anderen deshalb immer auch Tötung bedeutet.

Dies dürfte eine der wesentlichen Gründe dafür sein, warum die Macht der frühen Mutter grundsätzlich böse erscheint, warum sie von Männern und Frauen gleichermaßen gefürchtet wird, und - dies vor allem - warum es Frauen besonders schwerfällt, reale Macht auszuüben, ohne sich gleichzeitig mit diesem bedrohlichen

inneren Bild von Macht zu identifizieren und damit in der eigenen Handlungsfähigkeit zu lähmen. Dieser Zusammenhang von imaginärer Muttermacht und realer weiblicher Ohnmacht, letztere als Resultat der weiblichen Unfähigkeit zur Machtübernahme, scheint mir so bedeutsam, daß ich zum Schluß darüber noch einige Worte sagen möchte.

## 7. Macht und Ohnmacht der Mütter

Vieles spricht dafür, daß es im Unbewußten von Frauen eine Bereitschaft gibt, sich mit den der archaischen Mutter-Imago geltenden Zuschreibungen, zu der auch die Macht über Leben und Tod gehört, zu identifizieren. Vielleicht liegt in der Identifikation mit der magischen Macht dieser Imago auch eine gewisse Versuchung gerade für Frauen, deren Lebensgefühl in der Realität eher zur Seite der Ohnmacht neigt. Ich denke hier an die Darstellung eines Gruppenverlaufs von Sies und Brocher (1984), die beschreiben, wie zu Gruppenbeginn bei den männlichen Teilnehmern die Erwartung eines gebenden, nährenden, verstehenden mütterlichen Objekts zunächst von einer anderen Phantasie überlagert war, nämlich der Furcht vor einem dominierenden, kontrollierenden, übermächtigen mütterlichen Objekt. Im weiteren Gruppenverlauf tauchten dann korrespondierend dazu bei den Frauen ähnliche, unheimlich anmutende Selbstbilder auf. Sies und Brocher beschreiben sie als "Bilder der rasenden Zerstörungskraft des Weiblichen, des fast Ausgeliefertseins an eine Art von übermächtiger Potenz, die dranghaft beherrschend, kaum kontrollierbar erschien" (a.a.O., S. 132). Der Preis für einen solchen Überstieg in den Bereich imaginärer Macht, wie er vermutlich auch sonst bei den Frauen häufig vorkommt, besteht dann unweigerlich in Schuldgefühlen und der Unfähigkeit, die eigenen realen Machtchancen im jeweiligen sozialen Umfeld einigermaßen korrekt einzuschätzen (vgl. auch Rhode-Dachser 1989b, 1990).

Bei näherem Hinsehen registriert man dann allerdings schnell und nicht ohne Betroffenheit, wie kraß solche omnipotenten Identifikationen mit der tatsächlichen Ohnmacht von Frauen und Müttern kontrastieren. Hagemann-White (1979) macht auf die fatalen Kon-

sequenzen einer Verwechslung von magischer und realer Macht in diesem Zusammenhang aufmerksam, wenn sie schreibt: "Das Kind in uns allen glaubt an die Macht der Mutter. Aber diese Macht ist, selbst in der unbewußten Vorstellung, keine Macht der Mutter für sich selbst, sondern eine Macht für oder gegen das Kind: Auch die mächtige Mutter der kindlichen Phantasie ist Objekt, nicht Subjekt... Wir erliegen dabei unseren eigenen unerledigten Sehnsüchten, werfen der Mutter wie in der Kindheit noch vor: Warum hast Du mich damals nicht in Schutz genommen vor den Verhältnissen, die uns beide zerstören?" (Hagemann-White 1979, S. 68). Sobald Mütter jedoch dieses ihr Recht (und ihre Pflicht!) auf den Schutz des Kindes in der Öffentlichkeit reklamieren, also z.B. versuchen, die Bedürfnisse ihres Kindes gegen sekundäre Sozialisationsagenturen wie die Schule durchzusetzen, es gegen einengende, verkrüppelnde Normen zu erziehen, bekommen sie ihre soziale Ohnmacht zu spüren: "Die gesamte Umgebung des Kindes erzieht mit, ohne die Mutter zu beachten!" (a.a.O., S. 69).

Das kleine Mädchen, die kleine Tochter, hat jedoch wenig Gelegenheit, die in dieser Zeit noch allmächtig phantasierte Mutter in dem oft ohnmächtigen Kampf mit den übermächtigen sozialen Verhältnissen einer immer noch patriarchalisch strukturierten Gesellschaft zu erleben. Sie erlebt die Mutter im *Hause*, d.h. einem nicht-öffentlichen, privaten Raum, wo ihr durchaus Macht zugestanden und auch vorgerechnet wird, wollte sie sich beklagen. Teilnehmend an der Phantasie, sie sei die "Herrin des Hauses" (Erdheim 1987, S. 71), kann dann auch der Mann im Verhältnis zu ihr in die Rolle des Kindes schlüpfen. Während er ihre Machtanmaßung "draußen", im öffentlich-kulturellen Raum, wo er "Mann" ist, meist mit allen Mitteln bekämpft, genießt er sie "drinnen" als Mutter, die dem Heimkehrenden die notwendige Rekreation vor einem neuen Aufbruch ermöglicht. Die "Macht" der Mutter, im wahrsten Sinne des Wortes eine "Hausmacht", wendet sich sofort ins Gegenteil, wenn sie die Familie verläßt und den trotz aller Quotenregelungen immer noch von Männern beherrschten *öffentlichen* Raum betritt. Da sie damit aber gleichzeitig dem Blickfeld

des Kindes entwindet, für das sie weiter als *Mutter*, jetzt als *abwesende Mutter*, repräsentiert bleibt, tritt diese Art weibliche Ohnmachtserfahrung erst relativ spät in das kindliche Blickfeld. Das bedeutet, daß es die mit der Phantasie mütterlicher Allmacht verbundenen Projektionen oft über eine lange Zeit aufrechterhalten kann, die dann das Bild der realen Mutter verzerren und zu einer schweren Belastung insbesondere auch der Mutter-Tochter-Beziehung werden können (vgl. Rhode-Dachser 1989b, 1989c).

#### **8. Schlußüberlegung: Die Mutter-Tochter-Beziehung und die Wiedereinsetzung des "guten" Mutterbildes**

Von dieser Beziehung wird heute immer wieder betont, daß sie von der Tochter als einengend, belastend, Schuldgefühl erzeugend und - dies vor allem - enttäuschend erlebt wird. Ein zwischen Allmacht und Entwertung oszillierendes Mutterbild versperrt mancher Frau den Blick auf die eigene, die wirkliche Mutter und verunmöglicht so gleichzeitig eine Beziehung, von der beide, Mutter und Tochter, im solidarischen Kampf gegen eine sich immer noch patriarchalisch-feindlich gerierende Gesellschaft profitieren könnten (vgl. Rhode-Dachser 1991).

Der von dieser Gesellschaft an die Töchter heute herangetragene Zwang zur Individuation nach männlichem Muster führt nach meiner Erfahrung oft zu einer weiteren Belastung dieser Beziehung, in der die Töchter ihre fortbestehenden Abhängigkeitsbedürfnisse auf die Mütter projizieren und diese dann anklagen, ihre Verselbständigung zu verunmöglichen. Aus der Sicht der Psychoanalyse gelingt diese Verselbständigung jedoch um so besser, je eher sich die Tochter dabei auf ein sicherheitsspendendes, verlässliches, fraglos verfügbares inneres Bild der Mutter stützen kann, dessen Entwertung deshalb in einer Art tragischem *Circulus vitiosus* auch die eigene Ablösung erschweren muß. So gesehen, müßte es ein genuin weibliches Anliegen sein, das in vielfacher Hinsicht entwertete und/oder dämonisierte Bild der Mutter in sich selbst zu hinterfragen, den unbewußten Beweggründen einer solchen Entwertung bzw. Dämonisierung nachzuspüren und, wo möglich, das Bild der guten Mutter wieder in seine Rechte einzusetzen und sich

ihm ein Stück weit zu überlassen, ohne sofort eine erneute Umklammerung zu befürchten (d.h. es bei dem Gedanken des sich Überlassens nicht sofort erneut zu dämonisieren).

### Literatur:

- Balint, M. (1937): Frühe Entwicklungsstadien des Ich. Primäre Objektliebe. In: Die Urformen der Liebe und Technik der Psychoanalyse, S. 83-102. Stuttgart (Klett-Verlag) 1966
- Chasseguet-Smirgel, J. (1976): Freud und die Weiblichkeit. Einige blinde Flecken auf dem dunklen Kontinent. In: Zwei Bäume im Garten. Zur psychischen Bedeutung der Vater- und Mutterbilder. München-Wien (Verlag für Internationale Psychoanalyse) 1988, S. 1-26
- Chasseguet-Smirgel, J. (1986): Zwei Bäume im Garten. Zur psychischen Bedeutung der Vater- und Mutterbilder. München-Wien (Verlag für Internationale Psychoanalyse) 1988
- Chodorow, N. (1978): Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter. München (Frauenoffensive) 1985
- Deutsch, H. (1944/45): Psychologie der Frau. 2 Bde., Eschborn (Frauenbuchhandlung für Psychologie) 2. Aufl., 1988
- Dinnerstein, D. (1976): Das Arrangement der Geschlechter. Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1979
- Erdheim, M. (1987): Mann und Frau - Kultur und Familie. In: Brede, K., Fehlhaber, H. et al. (Hrsg.): Befreiung zum Widerstand. Aufsätze zu Feminismus, Psychoanalyse und Politik. Frankfurt/Main (Fischer-Taschenbuch) 1987, S. 65-73
- Freud, A. (1965): Wege und Irrwege in der Kinderentwicklung. Bern Stuttgart (Huber u. Klett) 1968
- Freud, S. (1925): Über einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. GW XIV, S. 17-30. Frankfurt am Main (Fischer)
- Freud, S. (1926): Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen. GW Bd. XIV, S. 207-296, Frankfurt am Main (Fischer)
- Freud, S. (1931): Über die weibliche Sexualität. GW Bd. XIV, S. 515-537, Frankfurt am Main (Fischer)
- Freud, S. (1933): Die Weiblichkeit. In: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, S. 119-145, Frankfurt am Main (Fischer)
- Grunberger, B. (1982): Narziss und Anubis oder Die doppelte Ur-Imago. In: Narziss und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie. Bd. 2. München-Wien (Verlag Internationale Psychoanalyse) 1988
- Hagemann-White, C. (1979): Frauenbewegung und Psychoanalyse. Basel/Frankfurt am Main (Stroemfeld/Roter Stern) 1986, 2. Auflage
- Klein, M. (1937): Liebe, Schuld und Wiedergutmachung. In: J. Stork (Hrsg.): Seelische Urkonflikte. München 1974

- Klein, M. (1946): Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen. In: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1972, S. 101-125
- Klein, M. (1960): Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1972, S. 144-173
- Mahler, M.S., Pine, F., Bergman, A. (1975): Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt am Main (Fischer) 1978
- Neumann, E. (1956): Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten. Olten und Freiburg i. Br. (Walter) 1978, 3. Aufl.
- Olivier, Ch. (1980): Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter. Düsseldorf (Claassen) 1984
- Rhode-Dachser, Ch. (1989a): Unbewußte Phantasie und Mythenbildung in psychoanalytischen Theorien über die Differenz der Geschlechter. Psyche 43 (193-218)
- Rhode-Dachser, Ch. (1989b): Zurück zu den Müttern? Psychoanalyse in der Auseinandersetzung mit Weiblichkeit und Macht. Forum für Psychoanalyse 5 (19-34)
- Rhode-Dachser, Ch. (1989c): Abschied von der Schuld der Mütter. Praxis Psychother. Psychoanal. 34 (250-256)
- Rhode-Dachser, Ch. (1990): Weiblichkeitsparadigmen in der Psychoanalyse. Psyche 44 (30-52) 1990
- Rhode-Dachser, Ch. (1991): Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse. Heidelberg, Berlin, New York (Springer)
- Sies, C., Brocher, T. (1984): Macht - Frauen - Liebe. Perspektiven einer Arbeitsgruppe. In: H.G. Teschner, A. Leber, Ch. Büttner (Hrsg.): Die Bedeutung der Gruppe für die Sozialisation. Teil II: Beruf und Gesellschaft. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1984
- Winnicott, D.W. (1954): Primäre Mütterlichkeit. In: Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, S. 157-164. Frankfurt am Main (Fischer) 1983

**Gisela Ecker**  
**"Die unversiegbare Milch": Weiblichkeitsimagination und die Figur der archaischen Mutter**

Eine ganze Reihe von Linien laufen in diesem Text zusammen: meine Arbeit an den Werken von Autorinnen der Moderne, bei denen ein narzißtisches Weiblichkeitsideal auftaucht, zahlreiche Seminare über Zusammenhänge von Weiblichkeit und Schrift, die Diskussion von Kristevas "Stabat mater" mit Gruppen von Studierenden in verschiedenen Ländern, die Lektüre von "Wie weibliche Freiheit entsteht", zu der mich meine Studentinnen mit sanfter Gewalt zwangen und meine Beunruhigung über die Suche nach Identifikationsfiguren und "Müttern" auch innerhalb der insitutionalisierten Frauenforschung. Ich hätte es lieber, wenn jede Frau für sich selbst ihre Position in kritischer Auseinandersetzung findet, anstatt sich an Figurationen mit einer gewissen kollektiven Sogwirkung zu heften, doch wird mir gesagt, daß ich es mir damit zu leicht mache... weshalb ich jetzt auch an die Arbeit gehe...

Mit der Frage nach dem Bezug von Weiblichkeitsimagination zu einer archaischen Mutterfigur begeben mich auf ein Feld der Überschneidung zwischen Literatur- bzw. Kulturwissenschaft und Psychoanalyse. Die "Mutter", von der hier die Rede sein wird, ist nicht die Mutter im biologischen oder soziologischen Sinn, sondern als Teil der psychischen Konstitution des Selbst eine imaginäre Figur, die es in der Realität nicht geben kann. Aus der Fülle von Entwürfen, die sich auf unterschiedliche Modellvorstellungen menschlicher Psyche berufen, kann ich hier nur einige herausgreifen. Seit den Untersuchungen der Zusammenhänge von

Weiblichkeit und Schrift durch die französischen Theoretikerinnen in den siebziger Jahren besitzt die archaische Mutter einen festen Platz in der feministischen Diskussion. In der inzwischen geläufigen Rede vom Spannungsfeld zwischen dem Lexikon des Vaters und dem Körper der Mutter (in Nachfolge und Abwandlung von Freud und Lacan formuliert) repräsentiert sie das Begehren nach Ganzheit und symbiotischer Verschmelzung, nach einem unge-trübten Zustand - des primären Narzißmus - noch vor der Scheidung in ich/nicht ich und noch vor der Trennung durch das väterliche Gesetz. An dieser Mutter werden im feministischen Diskurs ganz unterschiedliche Hoffnungen geknüpft, deren Spur ich nun verfolgen möchte. An einigen Stellen, wie bei Cixous oder Irigaray, ist diese Spur deutlich erkennbar, an anderen bleibt sie eher versteckt und unbewußt aber nicht weniger wirksam, wie zum Beispiel bei dem Frauenbild, das gerne von denjenigen konstruiert wird, die eine weibliche Genealogie von Ahninnen erstellen, die den Bedürfnissen nach Idealität entgegenkommt. Diese Spur läßt sich auch leicht ein Stück zurückverfolgen, bis zu den ersten Frauen um Freud, die sich mit dem in den siebziger Jahren so aktuell gewordenen Thema von Weiblichkeit und Kreativität befaßt haben.

### **I. Sie hat "mit dem kleinen Finger die ganze Hand"**

Über Lou Andreas-Salomés (1861-1937) Beziehungen zu berühmten Männern wie Nietzsche, Rilke, Rée, Tausk und anderen ist mehr geschrieben worden als über ihre Texte, vor allem, weil sich ihr Verhalten unmißverständlich als provokativ empfunden über die konventionellen Erwartungen an Frauen hinwegsetzte. Es existieren viele klischeehafte Bilder von ihr als "femme fatale" verschiedener Intellektuellen-Kreise der Jahrhundertwende, die sich zwar auf eine Fülle von Daten über ihr echt widersprüchliches Leben stützen können, jedoch ohne eine Würdigung ihrer Leistungen als Verfasserin religionsphilosophischer, literaturkritischer, psychoanalytischer und literarischer Schriften bleiben diese Bilder allenfalls einseitig.

Als Lou Andreas-Salomé Freud kennenlernte, war sie bereits 50

Jahre alt und hatte sich schon im Eigenstudium mit der Psychoanalyse befaßt. Von 1912 an, nachdem sie Zutritt zu Freuds Mittwochabend-Kollegs erhalten hatte, wurde die Psychoanalyse zu ihrem Hauptinteresse und führte später zu einer Betätigung als Laienanalytikerin mit eigener Praxis. In den Jahren 1913 bis 1921 verfaßte sie eine Reihe psychoanalytischer Schriften für "Imago" und die "Zeitschrift für Sexualwissenschaft". Ihre Schrift "Mein Dank an Freud" und zwei Kapitel ihrer Autobiographie "Lebensrückblick" sind Freud gewidmet, und auch die aus dem Nachlaß veröffentlichten Aufzeichnungen über ihre psychoanalytischen Aktivitäten der Jahre 1912/1913, "In der Schule bei Freud" und der rege Briefwechsel mit Freud von 1912-1936 geben ein Bild von der intensiven und eigenwilligen Auseinandersetzung mit der neuen Lehre.

Im Vergleich zu den anderen, mehr wissenschaftlich-analytisch ausgerichteten Frauen um Freud nahm Salomé eine Sonderstellung ein, was wohl auch mit ihrem Alter und ihrem Ruf zu tun hatte. Freud, der sie "Versteherin par excellence" (Freud 1966 S. 311) nannte, begegnete ihr mit einer Mischung aus väterlicher Nachsicht und gentlemanhafter Galanterie. Für sie blieb er der Herr Professor, für ihn war sie erst die gnädige Frau, dann die "Liebst Frau Lou", der er ketzerische Äußerungen (die bekanntermaßen bei ihm zum Ausschluß führen konnten) mit lebenswürdiger Geste durchgehen ließ. Zwar betont sie explizit immer wieder, sie bewege sich völlig auf dem Boden von Freuds Lehre, blicke lediglich frauentypisch eher auf das Ganze und nicht auf das analytische Detail, jedoch nimmt sie dabei wesentliche Akzentverschiebungen vor, allem voran in ihren Anschauungen zum Narzißmus.

Dem Freudschen Ansatz gemäß hat das reife Individuum die Selbstliebe zugunsten der Objektliebe aufzugeben, die eine Libidoform in die andere umzuwandeln (Freud 1914). Salomé dagegen findet in vielen Lebensäußerungen der/des Erwachsenen den Ausdruck von ursprünglicher Selbstliebe, so in der Liebe, im künstlerischen Werk und im weiblichen Geschlecht. Sie wertet den primären Narzißmus grundsätzlich auf und setzt sich wortreich

dafür ein. In unserem Zusammenhang interessieren vor allem ihre Weiblichkeitsbestimmungen. Zwar folgt sie Freuds Ansichten insofern, als sie eine "geringere Differenziertheit" (1914 S. 7) im weiblichen Geschlecht annimmt, jedoch mit der üblichen pejorativen Bewertung will sie sich nicht zufriedengeben, sondern erkennt darin eine "Wiederherstellung von Ehemaligem auf höherem Niveau" (ebd.). "Das Weibliche ist zu definieren als das, was mit dem kleinen Finger allein die ganze Hand bereits hat" (1914 S. 10); das Weib, wie sie es nennt, sei "ins Urnarzißtische zurückgerundet" (1921 S. 370), ihr Erleben von Liebe bewahre "jene uranfängliche Verschmelzung mit dem Ganzen, darin wir ruhten, ehe wir selber uns gegeben waren." (1914 S. 11). Die Begriffe, die sie für ihre Aufwertung des weiblichen Narzißmus findet, wie "Rückbeziehung auf Konjugierendes, Verschmelzendes" (1921 S. 362), "Wiederverschmelzung mit allem als positive(s) Grundziel der Libido" (S. 363, "Wollust, sich selber zu überrennen, sich nicht als Ich im Wege zu stehen beim beseeligenden Wiedererleben noch ichfremden Urzustandes" (S. 369), zeigen deutlich, daß es sich um einen Zustand der Einheit mit der archaischen Mutter handelt, obwohl sie in diesem Zusammenhang selten den Begriff der Mutter verwendet<sup>1)</sup>.

Bereits vor der Begegnung mit Freud hatte sie von der "glückseligen Einheitlichkeit" (1899 S. 292) des Weibes gesprochen; indem diese "selbst ein Ganzes, heimkehrt zum Ganzen, ist es ähnlich, als durchlebe sie einen uralten Traum (...) aus uralten Zeiten, in denen sie noch Alles in Allem, - in denen sie noch Alles mit Allem war." (1988 S. 306) Mit der Psychoanalyse bediente sie sich dann eines Beschreibungssystems, mit dem sie ihre Ansichten über Weiblichkeit argumentativ zu begründen versuchte, mit dem grundlegenden Unterschied jedoch, daß sie aus dem sogenannten weiblichen Defizit eine Qualität machte, aus dem Mangel eine Fülle, die sich dadurch einstellt, daß in der narzißtischen Rückwendung ein sonst nicht verfügbares psychisches Reservoir zugänglich gemacht wird. Das weibliche Geschlecht ist demnach für Salomé das genußfähigere, harmonischere, mit "der ganzen Breite des Libidobesitzes" (1917 S. 177) ausgestattete

und zudem durch die Gebärfähigkeit "mit einem Ineinanderspiel der verschiedenen gerichteten menschlichen Tendenzen beschenkt, das der Mann sich erst vom Geist aus erarbeiten muß." (S. 180)<sup>2)</sup>

Es ist eine Menge Übersetzungsarbeit nötig, um durch ihren mit Kompositabildungen überfrachteten Stil hindurch das Vorausweisende mancher ihrer Ideen zu erkennen, das vor allem in ihrem Beharren auf der Differenz der Geschlechter, der Aufwertung des primären Narzißmus<sup>3)</sup> und in ihrer Behandlung des Prädipalen liegt. Vieles davon kehrt in der zeitgenössischen Diskussion wieder, zwar mit anderem Vokabular, jedoch nicht weniger betörend. Die Parallelen zur heutigen Debatte hören allerdings an der Stelle auf, wo es um weibliches Künstlertum geht. Denn für Salomé ist dieses in ihrer Weiblichkeit ruhende Wesen selbst einem künstlerischen Akt vergleichbar, während es die Aufgabe des männlichen Künstlers sei, daß er "in Werken schafft, was das Weib von seinem Wesen aus ist." (1914 S. 13) Ihre einzig mögliche Kulturtat sei das Kind: "Damit ist dem Weiblichen ein Kulturwert von sich aus und unabhängig gegeben, daß es analog (...) dem Sinn des Geistesschöpferischen wirken kann." (ebd.) Freuds These von der Unfähigkeit des Weiblichen zur Kultur wird damit nachvollzogen und gleichzeitig entschärft. (Salomé selbst hat mehrfach beteuert, ihre Romane nur zum Gelderwerb veröffentlicht zu haben und ihre künstlerische Tätigkeit gegenüber ihrem übrigen Schrifttum abgewertet.) Ihre Auffassung, daß das männliche Künstlertum seine Energien aus der Rückwendung zum Prädipalen bezieht, läßt allerdings bereits eine Spur zu Kristevas Behandlung männlicher Avantgardekünstler aufscheinen.

Lou Andreas-Salomé füllt eine Leerstelle in der frühen Psychoanalyse, indem sie das, was in den dortigen Weiblichkeitsbestimmungen als geringere Differenziertheit, als mangelhafte Ablösung von der Mutter, auch als bisexuelle Rätselhaftigkeit, kurz angedeutet und ex negativo, als Abweichung vom normgebenden männlichen Geschlecht, definiert ist, mit Inhalten füllt, einen weiblichen Narzißmus mit vielen schönen Worten verklärt und das theoretische Konstrukt aus seiner pejorativen Behandlung heraus-

zuführen versucht. Ihre Beschwörung einer vollkommenen Weiblichkeit geschieht jedoch ohne Bewußtsein von den Komplikationen, die sich in der Realität daraus ergeben, ohne Anerkennung des Wunschcharakters einer solchen Konstruktion. Diese Konstruktion befindet sich außerdem in größter Nähe zu einem Frauentypus, der in der Kultur der Zeit als Männerphantasie vielfach auftaucht, sei es in der Form der mit einer Raubkatze, einem Kind oder einem Dieb verglichenen Ausprägung des "reinsten und echtsten Typus des Weibes" (Freud 1914 S. 55) in Freuds Narzißmusaufsatz, sei es in Wedekinds Dramenfigur der Lulu oder in Nietzsches "gefährlichste(m) Spielzeug". Sie ist selbstgenügsam, passiv, triumphierend unantastbar, kulturlos und von großer Verführungskraft aus männlicher Sicht, aber sie bietet wohl kaum eine lebbare Alternative für Frauen.

## II. "Her feet are the delicate pulse of the narcissus bud"

Hilda Doolittle (1886-1961), seit ihrer Namensgebung durch Ezra Pound H.D. genannt, die amerikanische Dichterin, die in der Literaturgeschichte hauptsächlich durch ihre frühe Lyrik bekannt ist, machte bei Freud eine Analyse, als sie bereits bestens mit seiner Lehre vertraut war: 80 Stunden vom 1. März bis zum 15. Juni 1933 und 25 Stunden von Oktober bis Dezember 1934. Diese Erfahrung prägte entscheidend ihr umfangreiches Spätwerk, das bisher erst von der feministischen Literaturkritik zur Kenntnis genommen worden ist. 1944, während der Blitz-Angriffe auf London, schrieb sie "Writing on the Wall" (erstmalig veröffentlicht 1945-46), einen vielschichtigen Text über die Sitzungen bei Freud. 1956 wurde dieser Text dann zusammen mit ihrem Freud-Tagebuch von 1933, "Advent", unter dem Titel "Tribute to Freud" veröffentlicht.

H.D.s Freud ist ein ganz anderer als derjenige, der uns bei Lou Andreas-Salomé begegnet. In der ihr eigenen Art verwandelte sie ihn in eine Figur von mythischen Dimensionen, zu einem Kreuzungspunkt von Strömungen, die er nicht alle selbst in der Hand hatte. In ihren Umschreibungen wird er zu einem, der auf Goldminen stößt, einem Retter der Menschheit, zum "blameless physi-

cian" Asklepios (H.D. 1956 S. 101), zu Faust, zu Theseus, zum Hüter der Schwelle zwischen Unbewußtem und Bewußtem, zu einer "midwife of the soul" (116). Innerhalb ihrer kosmisch-esoterischen Weltsicht und der verschiedenen Übertragungen in der analytischen Situation bekam Freud einen Platz zugewiesen, den er in keiner anderen Darstellung einnehmen sollte:

The point was that for all his amazing originality, he was drawing from a source so deep in human consciousness that the outer rock or shale, the accumulation of hundreds or thousands of years of casual, slack or even wrong or evil thinking had all but sealed up the original spring or well-head. He called it striking oil, but others, - long ago - had dipped into that same spring. (S. 82)

Gleichzeitig gelingt es ihr, ihn als verletzlichen kranken Mann und als von den Nazis bedrohten Juden zu zeichnen.

Auf dieser vielschichtigen Grundlage des Respekts, der Verehrung, der menschlichen Empathie kann sie dann sagen, "the Professor was not always right" (S. 98). "I was rather annoyed with the Professor in one of his volumes. He said (as I remember) that women did not creatively amount to anything or amount to much, unless they had a male counterpart or a male companion from whom they draw their inspiration." (S. 149) Damit ist sowohl der Beweggrund für H.D.s Analyse genannt, nämlich ihre Rolle als Künstlerin neu zu finden, als auch der Kernpunkt ihrer Auseinandersetzung umschrieben, an dem sie nicht locker ließ.

H.D.s Weg zu einem neuen Verständnis von sich als Künstlerin führt über die Instanz der Mutter, zu der Freud in der Übertragung auch gemacht wird. "And I must tell you (...), I do not like to be the mother in transference - it always surprises and shocks me a little. I feel so very masculine" (S. 146), sagt er dazu. Mit den Mutter-Kind-Rollen wird dann auch gespielt:

Why had I come to Vienna? The Professor had said in the very beginning that I had come to Vienna hoping to find my mother. Mother? Mamma. But my mother was dead. I was dead; that is, the child in me that had called her mamma was dead. Anyhow, he was a terribly frightening old man, too old and too

detached, too wise and too famous altogether, to beat the way with his fist, like a child hammering a porridge-spoon on the table. (S. 17)

Die Mutter, die in der Analyse belebt wird, ist gleichzeitig die erinnerte biographische Mutter und auch eine imaginäre: "It is *she* who matters for she is laughing, not so much at us as with or over us and around us. *She* has bound music folios and loose sheets on the top of our piano. About *her*, there is no question." (S. 33) Und in einem Traum von einem Spiegel, dessen Rahmen ihre Mutter mit Goldrauten bemalt hatte, werden die Blumen zu Narzissen, worauf sie in der Traumanalyse folgert: "Perhaps the books I last wrote of were too self-centered or 'narcissistic' to satisfy my heart. I want a fusion or a transfusion of my mother's art." (S. 151) Deutlich grenzt sie somit den sekundären vom primären Narzißmus ab und versteht letzteren als förderlich für ihre eigene Kunst.

In ihrem autobiographischen Gedicht "The Master"<sup>4)</sup> von 1933, das sie zu Lebzeiten auf keinen Fall veröffentlichen wollte, spricht eine lyrische persona über den Meister, der als alter, weiser, autoritätsgebietender Mann dargestellt wird und unschwer als Freund identifizierbar ist. Das Problem, das die lyrische persona ihm zu Füßen legt, ist ihre bisexuelle Orientierung, ihre Gespaltenheit in der Liebe: "I had two loves separate" ... "I did not know how to differentiate/ between volcanic desire,/ anemonies like embers/ and purple fire/ of violets/ like red heat,/ and the cold/ silver/ of her feet". Ihre Haltung schwankt zwischen Verehrung, Dankbarkeit und Auflehnung:

"He was very beautiful,  
the old man,  
and I knew wisdom,  
I found measureless truth"  
aber:

"I was angry at the old man,  
I wanted an answer,  
a neat answer,

...

I was angry with the old man  
with his talk of the man-strength,  
I was angry with his mystery, his mysteries,  
I argued till day-break"

Die Sprecherin, die zu diesem Zweck weit gereist ist ("I have travelled far to Miletus"), erhält eine für sie entscheidende Antwort: "we won't argue about that" / (he said) / 'you are a poet'. Die andere Antwort muß sie selbst in Auseinandersetzung mit ihm finden. Sie lautet "woman is perfect" und wird im Gedicht in ein poetisches Bild von einer Tänzerin umgesetzt:

"She is a woman,  
yet beyond woman,  
yet in woman,  
her feet are the delicate pulse of the narcissus bud,  
pushing from earth, where is your man-strength?)

...

she conjures the hills;  
"rhododendrons  
awake,"  
her feet  
pulse,  
the rhododendrons  
wake  
there is purple flower  
between her marble, her birch-tree white  
thighs,

...

for she needs no man,  
herself  
is that dart and pulse of the male,  
hands, feet, thighs,  
herself perfect."

Mit dieser Textstelle wird eine Episode in *Tribute* in Verbindung

gebracht, als nämlich Freud zusammen mit H.D. eine kleine Statue der griechischen Göttin Nike anschaut und sagt, "She ist perfect (...) only she has lost her spear" (H.D. 1956 S. 69), eine bereits in seinem Mund vieldeutige Aussage, die das Gedicht noch weiter verkompliziert. Auch die Rede von der "man-strength" im Gedicht läßt erkennen, daß diese Figur der "perfect woman" gegen die Theorie des weiblichen Mangels (des Phallus) gerichtet ist. Das poetische Bild eines ungeteilten Zustandes ruft demgegenüber narzißtische Allmachtsphantasien auf und imaginiert eine zweigeschlechtliche Selbstgenügsamkeit. Das Lachen, das sich aus dieser Fülle ergibt ("Now can I bear even God,/ for woman's laughter/ prophesies/ happiness") erinnert an das mütterliche Lachen der in der Analyse belebten Kindheitserinnerung.<sup>5)</sup> Doch es handelt sich nicht um einen konkret ausformulierten Zustand utopischer Weiblichkeit, als der dieses Bild häufig gewertet wird, denn es ist ein Bild, das erst noch gelesen, sorgfältig entziffert werden muß: "how could he have known/ how each gesture of his dancer/ would be hieratic?/ words were scrawled on papyrus,/ words were written most carefully,/ each word/ ... / and the whole made a rhythm/ in the air".

Beide Autorinnen, Salomé und H.D., insistieren auf einer grundlegenden Verschiedenheit der Geschlechter (weichen damit vom vorherrschenden Gleichheitsdiskurs der Frauenbewegungen ihrer Zeit ab), und beide setzen den Theorien des weiblichen Mangels (in bezug auf die psychosoziale Entwicklung, auf die Teilhabe an der Kultur, und ausgedrückt durch die Formel des Penisneids) ein imaginäres ganzheitliches Idealbild entgegen, das einem präödpal ungeteilten Zustand nahesteht. Was sie ebenfalls verbindet, ist die Tatsache, daß sie gerade durch die Psychoanalyse zu diesen Positionen angeregt wurden und daß die persönliche Begegnung mit Freud dabei eine Rolle spielte. Was die beiden voneinander unterscheidet, sind ihre Ansichten von einem weiblichen Kunstschaffen. Außerdem ist sich H.D. sehr viel mehr als Salomé bewußt, daß die beschriebenen alternativen Vorstellungen eher den Charakter von Wunschphantasien tragen. Sie selbst sieht sich -

das drückt sie sowohl in ihren poetischen Texten als auch in ihrem Freud-Buch aus - in einem Spannungsfeld zwischen der Kunst der Mutter und der Wissenschaft des Vaters (das ist sowohl biographisch als auch im übertragenen Sinn zu verstehen), das sie immer wieder durchschreitet, ohne bei einer einzigen "Lösung" stehen zu bleiben. Die heutige Rezeption geht demgegenüber wieder einen Schritt zurück, wenn sie H.D.s Bild der "perfect woman" als Durchbruch der Autorin zu einem genuin "weiblichen Schreiben" wertet,<sup>6)</sup> sie als eine der literarischen Mütter in eine weibliche Schreibgenealogie hineindefiniert und sich dabei narzißtischer gebärdet als die Autorin selbst. Alicia Ostriker zum Beispiel stellt die Frage, "What (...) do we want in our poetic ancestresses? My belief is that we want strong mothers", und zählt H.D. zu diesen. Der dritte Wunsch - wie im Märchen - an diese Mütter, nach den Wünschen nach Qualität und Subversivität, lautet: "the promise of alternative vision: acts of imagination whereby we might conceive, as it were, the valleys being exalted, the crooked made straight, and the rough places plain." (Ostriker 1976 S. 479) Die archaische Mutter soll also alle Schwierigkeiten aus dem Weg räumen, die Töchter vor dem bewahren, was an unbequemen Einsichten beim Eintritt in eine Kultur, die das Weibliche nur ungenügend symbolisiert, dringend nötig ist.

### III. "Sie schreibt mit weißer Tinte"

Damit wären wir bei der heutigen Frauenbewegung, innerhalb derer sich die von mir gezeichnete Spur des symbiotischen Einheitsverlangens keineswegs verläuft. Das Zitat in der Überschrift meines Vortrags stammt aus einem Text von Héléne Cixous, der stellvertretend für viele weitere angeführt werden kann:

Jede Frau trägt in sich, mehr oder weniger stark, etwas von der 'Mutter', die heilt und nährt, die der Trennung widersteht, eine Kraft, unbeschneidbar, Gesetze außer Atem bringend (...) Text, mein Körper: von singenden Strömen durchzogen, höre mich, es ist keine erdrückende, dich fesselnde 'Mutter'; die Tag-und-Nacht-Stimme rührt dich an, dich bewegend, läßt vom Schoß

zur Sprache dich kommen, schleudert *deine* Kraft; Rhythmus treibt dich; geheimer Grund, der alle Metaphern möglich und mächtig macht, Körper (der? die?) so wenig beschreibbar wie Gott, die Seele, der Andere; raumschaffender Teil von dir, der dich drängt, der Sprache deinen Stil, den Stil der Frauen einzuprägen. Stimme: unversiegbare Milch. Wiedergefunden. Verlorene Mutter. Ewigkeit: Stimme vermischt mit Milch. (Cixous 1976 S. 144)

"Mutter" steht bezeichnenderweise in Anführungszeichen, um der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sie als intrapsychische Dimension begriffen wird, als "außerhalb jeder Rolle" (S. 144). Sie wird in das Konzept einer weiblichen Schrift hineingenommen, "schreibt mit weißer Tinte" (ebd.). Auch das Bild von der "unversiegbaren Milch" verweist darauf, daß es sich um ein imaginäres grundsätzlich unerfüllbares Begehren handelt. Sowohl die Konnotation zum Märchen (Schlaraffenland) als auch die biblische Anspielung legen uns eine stark polarisierte Sicht nahe, nach der ein unschuldiger, paradiesartiger früherer Zustand der Einheit gestört wird<sup>7)</sup>.

Ganz im Gegensatz zu Cixous warnt Julia Kristeva vor einer solchen Idealisierung der Dyade und geht von einem psychischen Modell aus, in dem das Dritte konstituierend ist<sup>8)</sup>. In der Figur der Triade ist als Drittes der Vater, das Gesetz, die Kultur (je nach Modell) anwesend. Die "Rückkehr zur archaischen absoluten Mutter (ohne das Andere, ohne Vater)" steht für sie einer "Wendung in die Regression bis hin zum Wahnsinn" nahe. (Kristeva 1976 S. 169) Dabei ist es ihr ausgesprochen wichtig, "dem Verhältnis zwischen dem sprechenden Subjekt und der Mutter" (ebd. S. 170) Ausdruck zu verleihen. In ihrer Theorie der avantgardistischen Kunstproduktion, die ich hier nicht ausführlicher vorstellen kann, bezieht die Kunst der Moderne ihr innovatives sprachliches Potential gerade aus dem verdrängten Vorsymbolischen: "'Kunst' ist 'Inzest' in der Sprache: Abhängigkeit vom Körper der Mutter, die Verbindung zur präöedipalen Phase." (ebd.

S. 171) Die entsprechenden sprachlichen Elemente (die sie "semiotische" Elemente nennt), tauchen als Rhythmen, als "Anomalien", als Aufregungen der Sprache, als Brüche und zwischen den Zeilen erkennbare Strukturen auf und sind auf die symbolischen Elemente als Träger angewiesen. Für sie gilt, daß im kreativen Akt beides miteinander verbunden wird: "Neues hervorbringen setzt voraus, daß das Subjekt, das könnte die Frau sein, ihre ganze (unbewußte) libidinös-archaische Struktur auf sich nimmt und diese Struktur in den Akt der Symbolisierung einbringt." (S. 170-71)

Die Frage, von welcher geschlechtsspezifischen Position aus eine solche Kunstpraxis betrieben sind, erscheint mir besonders wichtig. Was Kristeva häufig zum Vorwurf gemacht wird, nämlich daß sie ihre Theorie vorwiegend am Beispiel männlicher Autoren exemplifiziert, ist im Licht ihrer Theorie nur konsequent. Diese sind ja weitaus sicherer im Symbolischen verankert, vollziehen eine "glattere" Trennung von der archaischen Mutter und können von dieser abgesicherten Position aus das Wagnis einer vorübergehenden präöedipalen Verschmelzung eher eingehen<sup>9)</sup>. Auf eine vergleichbare Schreibpraxis von Frauen befragt, spricht sie mit Nachdruck von den Gefahren und Risiken (z.B. Kristeva 1976; 1979).<sup>10)</sup> Wie auch immer man zu Kristevas Theorien steht, in jedem Fall kann aufgrund der von ihr eingeführten Konzepte eine ganze Reihe von Fragen bezüglich Weiblichkeit und Kunstproduktion sehr viel genauer gestellt werden<sup>11)</sup>.

Nach Luce Irigarays Meinung unterliegen die Wertungen der archaischen Beziehung zum Körper der Mutter, welche die herrschende Psychoanalyse vornimmt, bereits einem "postöedipalen Phantasma" (Irigary 1987 S. 102), vor allem wenn gesagt werde, "es bestünde da die Gefahr der Fusion" (S. 103). Damit werde lediglich reproduziert, was in der Gesellschaft ohnehin an Bewertungen vorhanden sei, die das Mütterliche als "verschlingendes Monstrum" phantasieren und deren Sprache für Gebärmutter und weibliche Sexualorgane nur negative Benennungen bereithielte. Sie beschreibt die kollektive "Angst, in einen Abgrund zu stürzen, in einem Dunkel zu versinken" (S. 49): "Das erinnert sicher an die

Regression 'in utero', aber vor allem auch daran, daß man hier an einen tief versunkenen Bereich des Sozialen rührt, dem die Sprache und die Symbolisierung fehlt." (S. 49) Es ist ihr deshalb wichtig,

die Mutter, die zu Anfang unserer Kultur geopfert worden ist, nicht noch einmal zu töten. (...) Wir müssen auch Worte finden, sie wiederfinden, erfinden, entdecken, diese zugleich archaische und aktuelle Beziehung zum Körper der Mutter, zu unserem Körper ausdrücken (...) eine Sprache, die sich nicht an die Stelle dieses Körper-an-Körper-Seins setzt, wie es die Sprache des Vaters tut, sondern eine Sprache, die es begleitet, Worte, die das Körperliche nicht austreichen, sondern die "körperlich" sprechen. (S. 110-111)

Gleichzeitig macht sie wie Kristeva darauf aufmerksam, daß wir über das Imaginäre selbst nur mit Hilfe der symbolischen Sprachfügungen reden können und daß es auch darauf ankommt, diese selbst zu verändern.

Die Frauen um die Mailänder Libreria delle donne versuchen, durch eine veränderte politische Praxis auf die symbolischen Repräsentationen des Weiblichen Einfluß zu nehmen. Sie beziehen sich auf Irigarays Klage darüber, daß es keine befriedigenden Figurationen innerhalb des Symbolischen gibt und fordern daher eine "Revolution des Symbolischen - die Revolution der Repräsentation des eigenen Selbst und des eigenen Geschlechts." (Libreria S. 123) Es geht darum, "symbolische Figuren zu entwerfen (...) Die erste dieser Figuren wurde symbolische Mutter genannt." (S. 125) Dabei interessiert sie weniger die sprachliche als eine konkret handlungsbezogene Praxis, die modellhaft in Beziehungen des *affidamento* gestaltet wird, der selbstgewählten Beziehung einer Frau zu einer anderen, die für sie ein Vorbild, eine "autonome" Mutter darstellen kann. Da die reale Mutter häufig eine patriarchalische Mutter ist, muß eine andere Figur für die Symbolisierung gefunden werden.<sup>12)</sup> Die Verbindung durch *affidamento* ist "in einem tieferen Sinn die Wiederherstellung der Größe der Mutter durch die Frauen und die Gründung einer ge-

sellschaftlichen Autorität der Frauen." (S. 180)

Die Theorie Irigarays erscheint hier, wie Marianne Schuller kritisch anmerkt, um wesentliche Dimensionen verkürzt, denn der imaginäre Mutterbezug bleibt unerwähnt. Zwar ist es offensichtlich, daß die symbolische Repräsentanz des Weiblichen und Mütterlichen verändert werden muß, doch kann dies kaum gelingen, wenn - von der Warte der Frauen aus - das entsprechende an diese Figur geheftete Begehren nicht beachtet wird. Es handelt sich ja - und das wird im Text explizit betont - um eine modellhafte *Beziehung*, die eine Reihe von Bedürfnissen befriedigen soll und nicht um eine bloße Revision der gesellschaftlichen Weiblichkeitsrollen. Symbiosesehnsüchte und ein gewaltiger Erwartungsdruck auf die "autonomen Mütter" scheinen im Text vielfach auf und bleiben unbewußt.<sup>13)</sup> In einem der beschriebenen Gruppenprozesse werden die Lieblingsautorinnen zu Müttern (S. 128), doch es wird bald klar, daß sich die Brontës, Gertrude Stein, Silvia Plath, Ingeborg Bachmann und Virginia Woolf nicht wirklich dazu eignen. Beim Ruf nach den starken Müttern geht es mehr als um das kognitive Ziel einer Verankerung im symbolischen System, und es wäre wichtig, bewußt damit umzugehen.

Die Spur, die ich versucht habe, zu verfolgen, führt hin zu einer Reihe von Vorstellungen, die nicht alle in ein einziges psychoanalytisches Modell passen und die auf sehr unterschiedliche Weise versprachlicht sind. Insgesamt zeigt sich gerade im Überblick über mehrere Entwürfe, wie wichtig der Fragekomplex um den weiblichen Bezug zu einer archaischen Mutterfigur ist. Der historische Distanz wahrende Blick auf die Autorinnen der Moderne, denen zum ersten Mal das Vokabular gegeben war, ein entsprechendes weibliches Begehren zu artikulieren, wirkt sich, wie ich meine, erhellend auf die Analyse der gegenwärtigen Debatte aus.

Die von mir verfolgte Fragestellung führt uns auf die Ebene häufig unbewußter Wünsche nach imaginärer Ganzheit, nach Teilhabe an der Macht der archaischen Mutter, nach Symbiose im Begeh-

ren von Frauen. Gerade wenn sie unbewußt bleiben, haben sie oft eine kompensatorische Funktion zu erfüllen, müssen für Angebotsdefizite der gegenwärtigen Kultur aufkommen; diesen Aspekt finde ich beunruhigend.

Ich glaube, es ist auch deutlich geworden, daß es sich bei der lachenden, der nährenden, der verschlingenden, der vorbildlichen, der verbotenen, der schützenden, der mächtigen Mutter kaum je um die Mutter als Subjekt handelt, sondern um eine intrapsychische Dimension, um ein verlorenes, meist als paradiesisch phantasiertes Reich. Oft müßte deshalb nicht eigentlich von der Mutter gesprochen werden, und es geht nicht einmal um eine weibliche Figur, sondern nur um einen Zustand des Ungeteiltseins, dessen Repräsentationsfigur die Mutter ist.<sup>14)</sup> In die bildhaften Umsetzungen dieses Zustands jedoch ist sexuelle Differenz fast ausnahmslos eingeschrieben.

Ein ganzes Spektrum von alternativen Konzepten bezieht sich, wie wir gesehen haben, auf die bestehende Asymmetrie in der Bewertung der (notwendigen) Lösung aus der Symbiose in der Subjektgenese<sup>15)</sup>, also darauf, daß das männliche Paradigma der Ablösung von der mütterlichen Instanz als normatives Modell positiv und das weibliche Paradigma einer weniger drastischen Trennung negativ gewertet wird. Es gilt als "normal", die archaische Mutter als das gänzlich "Andere" zu imaginieren. Daß diese Imaginationen von weiblicher Position aus anders aussehen müssen, vor allem wenn sie aus der pejorativen Wertung entlassen sind, ist eigentlich klar. Sie schwanken gegenwärtig zwischen Idealisierungen der Dyade einerseits und der Zensur solcher Idealisierung andererseits, doch beides ist noch zu sehr am normativen Modell der Subjektgenese verhaftet. Im Grunde geht es wohl auch nicht um die Konstruktion eines alternativen Modells, sondern um eine Vielfalt von neuen Imaginationen aus weiblicher Perspektive. Um es noch einmal klarzustellen: Wir haben einen Mangel an Bildern von dieser mütterlichen Figur, doch diese sind aus männlicher Perspektive gestaltet. Wenn Roland Barthes schreibt: "Der Schriftsteller ist jemand, der mit dem Körper seiner Mutter spielt (...): um ihn zu glorifizieren, zu verschönern oder um

ihn zu zerstückeln, ihn bis zur Grenze dessen zu bringen, was vom Körper erkannt werden kann." (Barthes (1974 S. 56)), so scheint in dieser Aussage eine Vorstellung von sexueller Differenz auf, die aus männlicher Position definiert ist. Differenz und Gleichheit in Relation zur archaischen Mutter werden aus weiblicher Position anders bestimmt.<sup>16)</sup> Von der Literatur und der weiteren Diskussion der psychoanalytischen Kreativitätskonzepte, die sich im Zusammenhang von Weiblichkeit und Schrift mit der Hinwendung zum "verlorenen Kontinent" des archaisch Mütterlichen befassen, sind sicherlich solche Imagination zu erwarten.

#### Anmerkungen:

- 1) vgl. dazu ihren Aufsatz "Psychosexualität": "Die frühesten Äußerungsweisungen des Kindes entsprechen einem Liebeszustand, für den noch das In-allem-umfassen-sein selber steht: es lebt die Mutter, ehe es die Mutter 'liebt.'" ((1917 S. 155)
- 2) Zur Vollendung des Weiblichen durch die Mutterschaft hat Salomé viel geschrieben; vgl. u.a. die Aufsätze in "Die Erotik".
- 3) In den siebziger Jahren wurde beispielsweise in den Werken von Heinz Kohut eine Aufwertung des primären Narzißmus vorgenommen.
- 4) In: H.D., Collected Poems. 1912-1944, Manchester 1984, S. 451-461.
- 5) Zur lachenden Mutter in Avantgardetexten vgl. Susan R. Suleiman, "Mothers and the Avant-garde" (1990)
- 6) vgl. dazu die Texte von DuPlessis und Friedmann, die sich zweifellos sehr um die Wiederentdeckung des Werks von H.D. verdient gemacht haben.
- 7) Zur Kritik an dieser Polarisierung, "the polar opposition between the golden pre-Oedipal and the fallen Oedipal" vgl. Jane Gallop, "Reading the Mother Tongue" (1987)
- 8) vgl. dazu Sigrid Weigel, Topographien der Geschlechter (1990) S. 26ff.
- 9) Es ist erstaunlich, wie sich bezüglich der Relation von Weiblichkeit und Kreativität die unterschiedlichsten psychoanalytischen Ansätze ähneln; vgl. zu den beschriebenen Freudianischen und Lacanianischen Modellen das Jungsche etwa von Erich Neumann, Zur Psychologie des Weiblichen (1952)
- 10) Trotz dieser Warnungen wird eifrig im Namen Kirstevas nach den Körpern der Mütter in der Sprache von Autorinnen geforscht, nach deren "sprachlichem Inzest"; vgl. Deborah Kloepfer (1989)
- 11) vgl. dazu Jaqueline Rose, "Julia Kristeva - Take Two" (1986)
- 12) vgl. dazu Gallop (1987) S. 322
- 13) Ähnliches spielt sich nach meiner Beobachtung in der enthusiastischen Rezeption des *affidamento*-Modells ab, die mir begegnet ist.
- 14) vgl. dazu Julia Kristevas einleitende Bemerkungen zu "Stabat Mater" in: Geschichten von

der Liebe (1989)

- 15) Die Diskussion im agloamerikanischen Bereich wurde vor allem durch Nancy Chodorovs *The Reproduction of Mothering*, Berkeley 1978, beeinflusst.
- 16) Den Begriff der Positionalität finde ich in diesem Zusammenhang wichtig, weil er es ermöglicht, "Weiblichkeit" und "Frau" zusammenzubringen.

## Literatur:

- Andreas-Salomé, Lou (1899) - "Die in sich ruhende Frau", in: *Zur Psychologie der Frau*, Hrsg. Gisela Brinker-Gabler, Frankfurt/Main 1978, S. 285-311
- dies. (1914) - "Zum Typus Weib", in: *Imago* 3, S. 1-14
- dies. (1917) - "Psychosexualität", in: *Die Erotik*, Frankfurt, Berlin 1986, S. 149-183
- dies. (1921) - "Narzißmus als Doppelrichtung", in: *Imago* 7, S. 361-386
- dies. (1931) - *Mein Dank an Freud*, Wien
- dies. (1951) - *Lebensrückblick*, Hrsg. Ernst Pfeiffer, Frankfurt/Main
- dies. (1983) - *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913*, Frankfurt, Berlin
- Barthes, Roland (1974) - *Die Lust am Text*, Frankfurt/Main
- Cixous, Hélène (1976) - "Schreiben, Feminität, Veränderung", in: *Alternative* 108/109, S. 134-147
- Doolittle, Hilda (1974) - *Tribute to Freud*, Boston
- dies. (1984) - *Collected Poems 1912-1944*, Manchester
- DuPlessis, Rachel Blau (1986) - *H.D.: The Career of that Struggle*, Brighton, Ecker, Gisela (1990) - "Die glückselige Einheitlichkeit des Weibes und 'woman is perfect' - Lou Andreas-Salomé und H.D. 'In der Schule bei Freud'", in: *AvantGarde* 4, S. 11-25
- Freud, Sigmund (1914) - "Zur Einführung des Narzißmus", in *Studienausgabe Bd. III*, Frankfurt 1975, S. 37-68
- ders. (1966) - *Briefwechsel mit Lou Andreas-Salomé*, Frankfurt/Main
- Friedmann, Susan (1981) - *Psyche Reborn. The Emergence of H.D.*, Bloomington
- Gallop, Jane (1987) - "Reading the Mother Tongue: Psychoanalytic Feminist Criticism", in: *Critical Inquiry* 13, S. 314-329
- Irigaray, Luce (1987) - "Der dunkle Kontinent der Frauen", in: *Zur Geschlechterdifferenz*, Wien 1987, S. 47-61
- dies. - "Körper-an-Körper mit der Mutter", ebd. S. 95-115
- Kloepfer, Deborah - *The unspeakable Mother. Forbidden Discourse in Jean Rhys and H.D.*
- Kohut, Heinz (1973) - *Narzißmus*, Frankfurt/Main
- Kristeva, Julia (1976) - "Produktivität der Frau", in: *Alternative* 108/109, S. 166-181
- dies. (1978) - *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt/Main
- dies. (1979) - "Kein weibliches Schreiben? Fragen an Julia Kristeva", in: *Freibeuter* 2, S. 79-84
- dies. (1989) - *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/Main
- Libreria delle donne die Milano (1988) - *Wie weibliche Freiheit entsteht*, Berlin
- Neumann, Erich (1952) - *Zur Psychologie des Weiblichen*, Frankfurt/Main 1983

Ostriker, Alicia (1986) - "What Do Women (Poets) Want? H.D. and Marianne Moore as Poetic Ancestresses", in *Contemporary Literature* 27, S. 475-492

Rose, Jacqueline (1986) - "Julia Kristeva - Take Two", in: *Sexuality in the Field of Vision*, London

Schuller, Marianne (1990) - "Wie entsteht weibliche Freiheit? Zur 'neuen Politik' des Affidamento", in: *Im Unterschied*, Frankfurt/Main, S. 211-218

Suleiman, Susan Rubin (1990) - "Mothers and the Avant-garde: a Case of Mistaken Identity?", in: *AvantGarde* 4, S. 135-146

Weigel, Sigrid (1990) - *Topographien der Geschlechter*, Reinbek 1990

**Hanne Seitz**  
**Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der**  
**Bewegung\***

**1. Ich sehe, was Du redest.**

Ein beispielloser Bilderkult hat unser Denken überflutet. Um unser Wissen über die Welt bestätigt zu finden, brauchen wir keine Sinnentätigkeit. Wozu auch? Wir können aus dem unendlichen Reservoir des Schon-Gewußten schöpfen und die Bilder immer wiederkehren lassen.

Noch bevor wir richtig sehen, erzählt das Auge schon seine Geschichte. Noch bevor wir richtig hören, spulen die schon bekannten Filme vor unserem inneren Auge ab.

Die Bilder, Filme, Geschichten - als ob sie schützen sollten vor dem, was da hörbar oder sehbar wäre - handeln von immer dem gleichen: Wo finde ich mich im Anderen, in der Welt, in der Rede wieder; wo sehe ich mich, mein Wissen bestätigt; was kann ich mir zu eigen machen. Es geschieht sozusagen von selbst, ohne eigenes Tun, ohne Hingehen, ohne Anstrengung. Aus der Ferne betrachtet, gehört, hält man sich die Dinge vom Leib, sehen sie gleich aus, hören sich gleich an, können Heimat bedeuten. Doch Heimat wird überflüssig, wenn nirgendwo mehr Fremde ist.

Ich sehe, was Du redest, sagt Aristoteles. Bewahrheitet sich dieser Satz auch jetzt, hier, in der nächsten Stunde? Ich spreche hier, und dort entstehen eigene Bilder, Bilder, die wie Schirme funktionieren, feinst gewebte Strukturen, ein Netz gefüllt mit Sensoren, die nur das durch- und ankommenlassen, was verstanden wird, was bekannt ist. Unbekanntes und Nicht-Verstehbares hätte keine Gelegenheit. So gesehen, bräuchte ich nicht zu sprechen:

Wortlos würden wir verstehen, wären einig, jede bei sich, zu Hause - dazwischen nichts.

Von dem Dazwischen handelt das Vorhaben hier und heute. Lassen wir die Bilder einmal weg, tut sich eine erschreckende Leere im Dazwischen auf. Es bleibt nichts mehr. Die Schirme vielleicht noch - unbekannt und ungebildet begeben wir uns auf neues Terrain. So könnte Sprechen und Hören einem Spiel vergleichbar werden: den Dingen auf den Leib rücken. Worte kommen und verschwinden, werden weiterverfolgt, nähern sich, umkreisen, verdichten, verändern, werden zugespitzt, ausbalanciert und bleiben in einer Differenz, in Widersprüchen nebeneinander bestehen. Es könnte um Rhythmen gehen, um Flächen und Räume, nicht um lineare, logische Konstruktionen in der Zeit, die nacheinander präsentieren, was nebeneinander und durcheinander ist. Im Chaos, im Unbekannten, in der Fremde könnte sich eine eigene Ordnung auf tun.

Hier wird gesprochen, dort wird gehört, und in der Anstrengung auf beiden Seiten wird Berührung stattfinden: nicht hier, nicht dort, nicht in der Aneignung, sondern irgendwo auf dem Weg von hier nach da. Vielleicht wird die Berührung nicht heute sein, sondern morgen, in einer Winternacht oder nächstes Jahr. Es ist Handeln, das wir uns jetzt abverlangen müssen. sprechen, nicht bedeuten, hören, nicht hineinhören, entziffern, nicht hineinlesen, Fremde suchen, nicht nach Hause kommen, um Wissen zu reproduzieren. The most beautiful thing in Tokyo is McDonald. The most beautiful thing in Stockholm is McDonald. The most beautiful thing in Florence is McDonald. Peking and Moscow don't have anything beautiful yet. (Andy Warhol)

Ein Egozentrismus macht sich breit unter den Frauen, der alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige aneignet, verschlingt: erst ich, mein Leid, meine Unterdrückung, meine Krankheit. In einem solchen Kreislauf wird nichts anderes entstehen. Wir bleiben stecken, wie eine Schallplatte, die am Kratzer, am Riß, in der einen Spur festhängt und nur noch unendlich wiederholt, was sich spricht: Erst muß ich mich bei mir einfinden und dann die Welt in Angriff nehmen... Die Aussage ist längst leer geworden. Also las-

sen wir die Mühe der ewigen Bedeutungssuche auch hier noch und wenden uns anderem zu: z.B. dem Kratzer, der Rille, der Spur. Nicht die Bedeutung des Risses durch das Selbst, sondern der Riß selbst, seine Markierung, die genaueste Analyse, ein nahes Hinsehen - eine Annäherung ohne Auflösung darin. Nicht Hindernis annehmen, sondern Herausforderung suchen. Eigenartige Klanggesten und Rhythmen könnten sich auf tun, die bislang nicht hörbar waren, weil Bestimmtes erwartet wurde.

## 2. Ich erinnere mich, also bin ich?

In der Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte sind die Frauen darüber hinaus bereit anzunehmen, daß die Realität Produkt männlicher Strategien ist. Indem der Mann Schwäche, Leid und Scheitern als Erfahrung verdrängen, Leidenschaft, Sinnlichkeit als Lebensprinzip unterdrücken mußte, wurde es auf die Frauen projiziert, um zumindest im Austausch Anteil an diesen Lebenskräften zu haben. Die Macht des patriarchalischen Prinzips ist eins, dem beide Geschlechter unterliegen. Die Frauen tragen Verantwortung, indem sie diese Zuweisung annahmen: der Mythos von Weiblichkeit, die Sexualisierung des Frauenkörpers. Der Wert des Körpers ist meßbar: innere Entleerung und äußere Verschönerung, Arbeit an der Oberfläche, an der Figur, auf der Haut. Die Frauen wissen es, und das Gerede darum wird langweilig.

Die Geschichte hat den weiblichen Körper in die Schablone des männlichen Blicks und seine Aneignungsformen gepreßt, er ist durchdrungen von Fremdentwürfen, von Spuren der Gewalt, Ohnmacht und Macht. In der Tat. Aber müssen die Frauen immer da durchgehen, verstehen, erinnern, nachvollziehen? Der Mythos, der wie eine zweite Haut um die Frauen gelegt ist, um die Imaginationen dieser Welt aufrechtzuerhalten, muß sich selbst entlarven, muß sich unwiderruflich zeigen. Auch hier geht es um die Bilder und für sie gilt, was Italo Calvino über die Schrift sagt: "Das Geheimnis ist, daß Du nicht weggucken darfst, Du mußt hinsehen auf die geschriebenen Wörter, Du mußt solange intensiv hinsehen, bis sie verschwinden."<sup>1)</sup>

Die Suche müßte, statt Ursachen aufsuchen, den Formen und

Stoffen nachspüren, in denen sich die Frauen einprägen und ausprägen. Es gibt nichts dahinter, es geht um die Formung und deren Wiedereinholen. Hinsehen also, bis sich ein Blick auftut, der nicht fest- und zusammenhält. Die Bilder entlarven, aus denen sie gemacht sind: Zeichen, Gesten, Strukturen - gehaltvoll, aber ohne schon gewußten Inhalt.

Nicht erst verstehen und benennen lernen, um später in widerständiger Handlung experimentierfreudig und weltoffen neues Terrain zu betreten. Es gibt kein Terrain morgen oder jenseits. "Keine Erinnerung an etwas, das einstmal geworden sein muß, sondern lebendiges Werden, bevor es in die tote Ewigkeit des schon Gewesenen eingegangen ist."<sup>2)</sup>

### 3. Der Körper spricht, bin ich also?

Es nützt nicht, die Sinnlosigkeit zu beklagen, weil sie Auflösung bedeutet.

Es nützt auch nicht, sich zu zerstreuen, zu vergessen. Bewegung macht sich breit, überall: moralisch, psychisch, physisch, ästhetisch, eine dynamisierte Gesellschaft, die davor flieht, dem Augenblick gewahr zu werden. Der Bewegung der Bilder scheint die Bewegung der Körper zu entsprechen.

In einer Welt, die das Reale der Welt durch Bilder ersetzt, ist der Körper letzte Bastion, letzte Zuflucht, wohin die Menschen vor ihrer Leere fliehen.

Ein wahrer Boom von praktischen Belebungsversuchen hat den Markt überschwemmt. In der Arbeit an und mit dem Körper, im Erleben von Anstrengung, Kraft, Entspannung scheinen besonders die Frauen zurückzuholen, was alltäglich kaum noch möglich ist: Betätigung, die den Sinn ganz körperlich wiederfinden will, unbefleckt vom Bewußtsein. Wie leicht erzeugt der Körper Illusionen. Die Zeichen, die er von sich gibt, werden zu Offenbarungen.

Vorzeigbar einerseits, wenn auf die Grenzen der Leistungsfähigkeit getrieben, bewegt er sich als gestylter, sexualisierter, trainierter Körper in einem System von klar umrissenen Grenzen - und er muß sich an diesen Grenzen beweisen. In San Francisco kultivieren sich Betätigungsräume, Studios zu ebener Erde, mit

großen Fensterscheiben, die die Blicke der auf der Straße vorbeilaufenden Menschen geradezu provozieren, zum Anhalten und Staunen animieren.

Auf der anderen Seite agiert der Körper, auffallend zurückgezogen in Nischen des nicht-öffentlichen Raumes. In der Arbeit mit und an dem Körper soll Erlebensfähigkeit, Gefühl zurückgegeben werden. Im egozentrischen Sich-mit-sich-selbst-beschäftigen rückt das Glück des Wohlfühlens, wie auch das Glück der Tränen in den Mittelpunkt und bietet einem grenzenlosen Ich ständig Nahrung, von dem es nicht satt werden kann und darum - süchtig geworden - immer nur mehr will. Bei sich sein zu wollen, heißt, nie ankommen werden. In beiden Fällen ist der Körper ein sprechender Körper geworden.

Ob gestylt, geb(u)ildet, an die Grenze seiner Leistung getrieben, oder benutzt, um Sinn und 'Bei sich sein' zu finden, der zur Sprache hin befreite Körper scheint erneut gefesselt. Ehemals unterdrückt, ist er heute vielleicht befreit, er unterliegt jedoch immer noch einem Gesetz: der symbolischen Ordnung, die ihn an sein Geschlecht bindet<sup>3)</sup>.

Die Reden über den alten Körper scheinen kein Ende zu nehmen: Zurichtung, Verformung, Fesselung. Im Namen der Vernunft wurde der Körper regelrecht gemartert, um das Bewußtsein eines autonomen, bürgerlichen Selbst zu erzeugen. Die schwarze Pädagogik des neunzehnten Jahrhunderts spricht Bände über die Praxis dieser Eingriffe<sup>4)</sup>. Die Natur sollte dem Körper genommen werden. Die Begierden, Ängste, Gelüste wurden mit Daumenschrauben, Sitzapparaten und sonstigen Folterinstrumenten, bis hin zu stundenlangen, den Gehorsam übende Exerzitien ausgetrieben. Wer nicht hören wollte, mußte fühlen. Solange, bis irgendwann der pädagogische Blick und das mahnende Wort genügten, um den Körper zur Vernunft zu bringen. Jedes Kind muß heute noch die Bedeutung des Wortes 'Nein' durch zurückhaltende Griffe, durch schmerzliche Erfahrung lernen, bevor das Wort begriffen wird - erinnern, auch ohne den Zugriff.

Foucault hat in seiner Geschichte der Psychiatrie beschrieben, wie die Vernunft alles ihr Fremde am Anderen verortet und damit

ausschließt<sup>5)</sup>. Macht mußte lange Hand anlegen, mußte spürbar und im Körper eingeschrieben werden. Und dies muß sie auch heute noch - bevor Verinnerlichung einsetzt und das Individuum selbst verantwortlich wird für sich, seinen Körper, für sein Bestehen und Überleben im gesellschaftlichen Austausch. Jeder ist seines Glückes Schmied.

Nur noch plappernd ist das alte Schweigen überwunden. Leeres Sprechen des Körpers im sprachlosen Tun. Was gibt es zu sprechen, wo der Körper nun befreit ist. Als ob die Sprache die Macht hätte, ihn wieder auf das zu verweisen, was er ist: Gefangener seiner selbst, seines Geschlechts.

Solange die Bilder an der Sprache kleben und die Frage nach Bedeutung wichtiger wird als das Tun, wird diese Macht in der Tat immer wieder erprobt. Z.B. Teamsitzung in der Frauenschule. Verstehen wollen, was eigentlich passiert, in den Bewegungskursen. Zwei Worte genügen und das Gespräch ist zu Ende, bevor es überhaupt beginnen kann: öffnen und schließen. Bestätigung dessen, was immer schon gewußt war: gefangen, die Frau, im Diskurs des ewig Weiblichen, im Dilemma des Sexuellen: nehmend, gebärend, lebensspendend. Es ist, als ob man daran nicht rütteln dürfte, als ob man umkreist und nicht mitten rein wollte, weil es Untergang, Bedrohung bedeutet. Öffnen und Schließen als Thema in der Bewegungsarbeit ist zu allererst funktional, strukturell und organisch - jenseits von Bedeutung geht es hier schlicht um die Bewegung der Knochen, Muskeln, etc... Ich kann nur gehen, indem ich meine Hüfte- Knie- und Knöchelgelenke in ihrer Funktion des Öffnens und Schließens gebrauche; die Atemfunktion beruht auf diesem Prinzip. Öffnen und Schließen geschieht dauernd, ist Lebensprinzip - es braucht keine Interpretation.

Es scheint schwer, ohne Bedeutung zu leben. Sinnsuche wird zur Bedeutungssuche und vermässelt alles, was da möglich ist. Von außen, im Verstehen wollen, aber auch im Inneren, im sprachlosen Tun.

In der feministischen Theoriediskussion wird nachgedacht über "die stummgebliebenen Erfahrungen, Begierden, Lüste, Ängste und Leiden, in den Körper eingeschrieben als Entwertung, Demü-

tigung und Vorstellung von mangelnder Perfektion oder gar Ekel vor den eigenen Körperfunktionen"<sup>6)</sup>. Die Praxis des Körpers sei 'stiefmütterlich' behandelt worden. Wenn auch dort in den berühmten Anführungsstrichen, es liegt nahe, sich zu erinnern, daß die Stiefmutter immer das Böse verkörperte. Gut so, sehen wir hin auf das Böse, das angeblich so stumm ist.

Es ist immer noch ein defizitäres Denken, das sich breit macht: Sich einer Stummheit nähern, sie zum Sprechen bringen, wo doch schon alles gesagt ist. Ein Denken, das der Pädagogik bis heute ihre Daseinsberechtigung gibt: das Hantieren mit dem Defizit, mit dem Nicht-Vorhandenen, statt zu sehen, was da ist. Schon das Wort behandeln drückt Distanz aus gegenüber dem, worum es hier geht: um das Handeln, Sein des Körpers. Im Plappern drückt sich eine andere Sprache hervor, unerkannt haftet sie am Schirm und verlangt nach Ablenkung. Nicht Hineinlesen, sondern entziffern. Vielleicht ist es der Abfall, der Müll und ganz sicher das 'Böse', mit dem wir es zu tun bekommen. Das, was übrigbleibt, wenn alles gesagt ist.

Der Körper war nie verschwunden und es scheint, je mehr sich die Gesetze in ihm eingeschrieben haben, je unverhoffter taucht er auf. Als kranker, krebsiger, hysterischer, magersüchtiger, böser Körper zeigt er, daß seiner nicht Hand zu haben ist, daß er offenbar entgleitet, sich unserem Zugriff entzieht.

Die Spuren haben sich eingeschrieben, nur kennen wir die Schriften nicht. Diese Sprache des Körpers macht Angst. Wie können wir uns den Körper vom Leib halten und doch einbilden, wir seien mit ihm?

#### **4. Ich bilde mir ein, darum bin ich.**

Ein Wort: Körper. Scheinbar klar, konkret und schon befinden wir uns mitten in einem Sammelsurium von Vorstellungen, Bedeutungen, Umschreibungen, von Bildern, Assoziationen, von Bewertung und persönlicher Erfahrung. Wie ein Parasit krabbeln die Worte, Vorstellungen und Bilder auf dem Körper herum und saugen ihm die Substanz aus, ohne ihn jemals erreichen zu können.

Mit Worten zum Körper kommen - wo das Wort, um Bedeutung zu

erhalten die Sache, die unmittelbare Dinghaftigkeit aufgeben muß? Ich kann den Körper nicht haben, mein Körper, mein Bauch; das Bewußtsein begreift, weil es sich dem Griff, der unmittelbaren Berührung entzogen hat und erinnern kann. Wenn ich sage, ich habe einen Körper, so bezeugt dieser Satz gerade seine Abwesenheit. So kommen wir ja zur Sprache: eine Abwesenheit wird durch Worte ersetzt, durch Symbole substituiert<sup>7)</sup>.

Es ist ein Drama, das die Bewußtseinsentwicklung begleitet, und es lohnt, Prolog und Epilog näher anzuhören.

Merkwürdig, wenn wir in einen Spiegel oder auf eine Photographie schauen, daß wir uns dort erkennen. Im flächigen, kalten Abbild unseres Körpers sehen wir uns und sagen: Das bin ich.

Ein etwa einjähriges Kind, durchflutet von Unlustempfindungen wie Hunger, Kälte, erlebt sich in hilfloser, körperlicher Präsenz. Es kann seine Unlust kaum begreifen, geschweige denn, sich mit körperlicher Geschicklichkeit das holen, was es zu seiner Befriedigung braucht. Das Erleben dieser Abhängigkeit, der Schmerz also, beschwört Phantasmen eines fragmentierten Körpers, die sich mit der Wahrnehmung eines grenzenlosen Körpers, im Falle von Lusterfüllung paaren: Vielheiten, Partikel, Teile. Im Blick auf den Spiegel, der den Körper als geschlossenes Bild reflektiert, sieht das Kind, was in seiner Realität von Empfindung und Erleben nicht vorhanden ist: eine ganze, geschlossene Gestalt. Das Lebendige wird in einem Bild eingeschlossen und verliert seine Uneindeutigkeit, Heterogenität, Vielheit. Die visuelle Wahrnehmung des Körpers im Bild, verspricht auch psychisch eine Ganzheit. Das Selbst findet sich auf imaginäre Weise da, wo es nicht ist. Eine Verkennung wird Modell für den weiteren Verlauf des dramatischen Geschehens: im Spiegel, im Bild, in den Anderen wird das Ich sich finden wollen und dort nach sich selbst suchen.

Es ist die imaginäre Ordnung, die die Selbstfindung einleitet, und die symbolische Ordnung will das Drama mit der Sprachfindung zu einem vorläufigen Ende bringen: Zuerst mit Daumen, Schmutzfüchern, den Dingen, dem Zugriff noch verhaftet, vermag das Kind später im Spiel der Artikulation, der Benennungen das unerträgliche Fortsein der Mutter zu verarbeiten. Indem es die Abwe-

senheit sozusagen symbolisch in den Mund nimmt, beginnt das Kind zu begreifen. Die Sprache also vermag die symbiotischen Wünsche aufzulösen und das Drama der Trennung zu besiegeln<sup>8)</sup>. Jenseits des Wunsches jedoch, der fortan benannt, durch das Wort repräsentiert werden kann, wird ein Mangel eingegraben, denn das Wort kann die Sache nie vergegenwärtigen, zeugt immer vom Verlust, von der Trennung. Es repräsentiert das, was nicht präsent ist, markiert eine Abwesenheit.

Reflektierend und sich spiegelnd erzeugt das Subjekt sich selbst und funktionalisiert all seine Ausdruckskraft für einen Sinn: Identifikation. Ich sehe und denke, also bin ich - ein solches Konstrukt kann nicht gelingen. Die Suche nach dem eigenen Selbst im Anderen hieße doch, daß das Anderssein des Anderen verkannt werden muß. "Die Menschen fliehen vor ihrer Leere ausgerechnet ineinander, wo immer schon einer ist"<sup>9)</sup>. Ich oder Du. Die Psychoanalyse sieht in der Sprachentwicklung den Weg aus dieser imaginären Identifikation. Als Symbol kann das Wort des einen auch das Wort des anderen sein. Über die Sprache kann wechselseitige Anerkennung stattfinden, kann Andersartigkeit nebeneinander bestehen. In diesem Sinne würde Sprache Wirklichkeit schaffen. Kommen wir also doch mit Worten zum Körper, wo doch - wie wir weiter oben vermuteten - das Wort, als begriffliche Abstraktion die Präsenz ausschließt?

Die Psychoanalyse interpretiert alles auf der Ebene des Geistes, der Phantasmen und entsprechender psychischer Mechanismen: Projektion, Introjektion. Auch wenn sie mit der Entdeckung des Unbewußten das Selbstbewußtsein des bürgerlichen Menschen in seinem Innersten erschütterte, steckt sie in dem Dilemma, das Triebhafte, das Materielle sozusagen, auf der Ebene der Symbole, der Repräsentanzen zu verstehen.

Wo aber ist der Körper jenseits der Bilder von ihm?

##### **5. Die Praxis der Dekonstruktion**

Je genauer man denkt, desto weiter weg rückt der Körper. Die Umkehrung wäre einfach und würde nichts in Bewegung bringen, solange nicht die Grenzen dieser Logik angegangen werden.

Hinter Verstehen und Bedeutung zu gelangen hieße, die Logik selbst zu dechiffrieren. Die Lösung liegt weder auf der einen noch auf der anderen Seite. Weder im Symbolischen, noch im Imaginären. Überhaupt das ganze System des Entweder-oder: wenn nicht objektiv, dann subjektiv, wenn Du nicht dafür bist, dann bist Du dagegen, entweder wahr oder falsch, lebendig oder tot, Sinn oder Unsinn, Ich oder Du.

Wenn es um das Dazwischen geht, könnte aus dem Entweder-oder ein Weder werden: statt Konstruktion oder Destruktion also: Dekonstruktion. Nicht um der Wortschöpfung willen, nicht als Mode, sondern als Praxis. Die Stofflichkeit, aus der die Dekonstruktion schöpft, wäre dann die Materialität der Zeichen und Spuren.

Das Menschheitsgedächtnis hat mit Zeichen zu tun<sup>10)</sup>, nicht mit Bildern, die Realität repräsentieren. Zeichnungen von kleinen Kindern sind ebensowenig Abstraktionen der Wirklichkeit, wie der Steinzeitmensch seine Zeichen und Markierungen auf Knochen, Felsen, ja auf der Haut der Realität entnahm. Eher sind solche Zeichen Modell für die Wahrnehmung von Welt. Man denke auch an Stonehenge, Menhire, Steinkreise, Labyrinth - rätselhaft, in unserer Logik nicht verstehbar. Zeichen, die vielleicht Zeit- und Raumordnungen suchten, um in zeremoniellen Handlungen Wirkungen zu erproben.

An den Kindern können wir diese Geschichte erahnen: Nachahmungen, Verwandlungen, Widersprüchlichkeiten - eine Welt, in der ein gerader Kreis ebenso vorkommt, wie ein sprechender Stein. Die Intensität und Schnelligkeit der Ortswechsel entzieht sich unserer Zeit- und Raumvorstellung.

Die Imagination, die sich hier spielt, setzt auch Zeichen, hinterläßt Spuren und arbeitet in Bildern, sie sucht aber keine imaginäre Repräsentation: eine Praxis von Wirkungen, am Fundort entstanden, Einbildungskraft, die leibhaftig Wirkungen sucht.

Wenn es um die Zersetzung der Macht von Bildern und Geschichten geht, dann doch nicht um die menschliche Vorstellungskraft zu zersetzen, sondern, um sie vom Zwang der Wiederholung zu befreien. Es liegt an der Struktur und am Zweck, nicht an den

Bildern oder am Denken.

Die Ästhetik versucht sich hier. Manche Poesie handelt von dieser Praxis, wenn, wie Unica Zürn in den Anagrammen, die Sprache in ihren Bedeutungszusammenhängen aufgelöst wird und im Spiel der Zeichen einen anderen Sinn sucht. Manche Kunst spricht davon, wenn sie in ihrer Absage an projektives und identifikatorisches Sehen, dem Betrachter die Versicherung seines ganzheitlichen Weltbildes versagt, statt Inhalt, Gehalt sucht, mit Fragmenten, Formen, Zeichen, Farben spielt. Das Theater spricht davon, wenn es darum geht, den Zustand der Ent-ich-ung<sup>11)</sup> zu erreichen, eine Entleerung des Körpers, um dem anderen, der Rolle Platz zu machen, um Verdichtung und Präsenz zu erreichen. Mancher Tanz spricht davon, wenn er den inhaltvollen Ausdruck einer körperlichen Geste auf seine nackte Bedeutungslosigkeit hin befreit, die Gehalt, Intensität und Dichte erreicht.

Die ästhetische Dekonstruktion<sup>12)</sup>, ob sie sich in den bildenden oder darstellenden Künsten zeigt, in der Literatur oder Poesie, thematisiert keine Destruktion, gar Partialisierung oder Depersonalisierung des Körpers. Dies ist gerade von Frauen häufig mißverstanden und heftigst kritisiert worden. Verletzung und Zerstörung zu sehen, heißt in Ganzheiten denken und im Anderen, im 'Kunstwerk' das Spiegelbild suchen, das Bekannte, das Alte finden wollen. Die Fragmentierungen behandeln die Ursache, weil sie das Wiedererkennbare verweigern und entlarven damit die Ganzheit als Konstruktion eines fokussierten Bewußtseins.

In den Träumen tauchen solche Muster auf. Doch auch hier, im Verstehenwollen, nachträglich also, erscheinen die Fragmente, Splitter, dem Bewußtsein als Phantasmen der Destruktion, Zerstückelung, Zerstörung, weil sie an einer verlorenen Einheit gemessen werden. Die Psychoanalyse stürzt sich auf diesen Ort des Schauderns und der Faszination und wird deswegen oft mißverstanden.

Wörtlich genommen geht es ihr doch gerade nicht um das, was Sprache intendiert, nicht um Inhalt und Interpretation von Zeichen, sondern um Gehalt, um das, was das Subjekt sprechend macht<sup>13)</sup>, um Deutung, nicht Bedeutung.

Die Repräsentanten des Unbewußten zeugen von einem eigenen ästhetischen Verfahren, gerade weil sie sich der symbolischen Ordnung und der Distanz, des im Spiegelbild festgelegten Blickes entziehen. Es ist geradezu die Substanz des Symbols, daß es sich aus der Verkettung mit der bezeichneten Dinglichkeit löst, doppelt- und mehrdeutig werden kann, sich als Zeichen desartikuliert und in einem verschlungenen Labyrinth Bedeutung verdichtet, verschiebt, ersetzt.

In dieser Praxis leben auch Kinder, denn sie wissen nichts von dem Phantasma des Ganzen; sie ahnen, daß sie dort ankommen werden müssen. Sie sind noch dem Anderen verschrieben, wenn sie in ihren Spielen mit sich und der Welt konstruieren, verwerfen, probieren, präsent und tun es, weil eine Ahnung sie treibt - nicht gerichtet auf etwas Bestimmtes, sondern auf der Suche nach Ereignis und nach Differenzen. Im Außer-sich-Sein, finden sie sich bei sich ein. Nicht, weil sie einen Körper haben, von Ganzheit träumen und sich dort einfinden. Gerade weil sie ihn nicht besitzen, können sie Körper sein und Zeichen, Partikel, Praktiken zum Ausdruck bringen, von einer Schwelle zur anderen passieren, Widersprüchliches stehen lassen.

## **6. Worte an ihre leiblichen Zusammenhänge binden**

Um Ganzheit fassen zu können, wurde schon immer der Körper imaginiert, bis hin zum Gesellschaftskörper; in den Staatstheorien taucht er auf, in den großen Religionen: "Ihr aber seid der Leib Christi und als Teile betrachtet Glieder" (Korintherbrief).

Der Mensch versichert sich seiner durch eine abstrakte Konstruktion: In der Malerei führt erst die Zerteilung des Bildes zur Perspektive und zur Wahrnehmung eines Ganzen; in der Medizin führte die Sezierung des toten Körpers zum Wissen über den lebenden; erst der Wahnsinn zur Vernunft; erst das Wissen um die Gesetze der Natur führen zur Kultur, das Kind zum Erwachsenen - erst die Frau zum Mann?

Die Errungenschaft unserer Zivilisation, das Abstraktionsvermögen, kann nicht verhindern, daß der Wahnsinn dieser Konstruktion immer wiederkehrt und sich dem Bann der Begriffe entzieht. Es

bedarf der tätigen Erinnerung an die Substanz dieses Wahnsinns, der zwischen ausgeschlossenen Differenzen und hineinbeschworbenen Bedeutungen zum Vorschein kommt.

Keine Verleugnung der Teile, des Wahnsinn, der Natur, des Todes, durch Hineinnehmen und Verschlingen, sondern Berührung und Hinwendung zum Anderen, "Leben mit dem Gegensatz"<sup>14)</sup>. Durch Präsenz des Anderen kann aus dem Subjekt-Objekt-Verhältnis ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis werden. Subjekt, nicht als vereinzelt Atom, sondern als Ensemble, als Vielheit.

Da unsere Freiheit zu verstehen mit dem Körper verbunden ist, müssen wir dort suchen, da, wo die Tätigkeit des Greifens, Stehens, Sehens, Werfens Erkenntnis wird und sich als begreifen, verstehen, erinnern, entwerfen herausbildet. Wissen muß an Erlebtes gebunden sein, von Zeiten, Orten und Situationen nicht getrennt werden. Und zwar dauernd, nicht einmalig, nicht um Wissen einzuschließen, sondern, um es lebendig zu halten.

Wer sich den Kopf nicht anstoßen will, muß ihn gebrauchen, heißt es. Was, wenn Erfahrung nicht durch intellektuelles Rüstzeug und konzeptionelle Brille vom Leib gehalten wird und Zusammenstoß, Widerstand, Praxis sucht?

Der Körper als Leib: ein Ensemble von Praktiken, die sich immerwährend erproben, Rhythmen, Räume und Kräfte leben und in Widerstand und Mimesis erfahren wollen, unbestimmbare Vielheit - jenseits des Plans, der ihn als besonderen Körper haben will, als mein Körper, als meine Identität. Im bestimmten Artikel lauert schon das Ich oder Du.

Das Körperliche am Körper ist so etwas wie der unauflösbare Rest, die Materie vielleicht: Knochen, Gelenke, Sehnen, Flüssigkeiten, Organe. Der Körper erklärt nichts, er ist immer schon da, existiert noch bevor er uns repräsentiert, sogar bevor wir ihn fühlen.

Und doch gibt es keine Körper jenseits von Wahrnehmung und Bewußtsein; ist es doch dies, was den Menschen eben vom Tier unterscheidet. Er hat Weltbezug, lebt in Raum und Zeit, weiß um seinen Tod, auch wenn er sein ganzes Leben darauf einrichtet, ihn zu verleugnen. Wir hätten die Höhle der Löwin niemals verlas-

sen, könnten wir nicht erinnern, denken, vorstellen, und wären wir nicht tätig gewesen. Es liegt an der Konstruktion des Denkens, nicht am Denken. Und wer weiß, ob der Neandertaler vor lauter Nestwärme und Bei-sich-sein vergessen hatte, die Höhle zu verlassen, als es Zeit war, als das Eis schmolz. Sein Untergang.

### 7. Fragmente zum Tanzen bringen

"Im Kern des Ist zu sein, das ohne mich ist, aber nicht ohne Anderes"<sup>15</sup>).

Frauen im Raum. Gehen auf einem vorgestellten Gitter. Starre Regel: daraufgehen, sonst nichts. Begegnungen ohne bedeutungsvolle Blicke. Augen, bereit aufzunehmen ohne zu verschlingen. Im Zufall des Geschehens entsteht Neues. Spiel mit Zeit, Raum, Dynamik. Nichts verläuft in gewohnter Bahn. Der Sinn wird verwickelt und die Frage nach dem Warum erübrigt sich. Es geht nicht um den Sinn eines Tuns, sondern um das Tun der Sinne. Nicht, das Erinnerung nicht aufkommen würde - aber sie setzt sich neu, erprobt sich und legt nicht fest.

Intensität statt Intension. Ein Zustand von Betätigung, der herausgearbeitet und über Schon-Gewußtes und Schon-Erfahrenes hinausweist. Z.B. eine bedeutungsvolle Handbewegung. Im Spiel mit der Vielfalt dieser Bewegung, in der Erprobung ihrer räumlichen Ebenen (Richtungswechsel, Ebenenwechsel), der zeitlichen Dimensionen (schnell, stotternd, unterbrochen) und der dynamischen Qualitäten (kraftvoll, schwungvoll) entsteht Neues. Die Gültigkeit solcher Bewegung wird nicht durch ihre Beziehung zu einem geschichtlich gewachsenen System hergestellt, sondern dadurch, daß sie Bedeutung in sich selber hat. Die Geste für sich ist nichts. Erst im Spiel mit anderen Gesten, in der Bewegung also, wenn sie im Spannungsfeld zu anderem steht, tut sich etwas auf.

Dieser Prozeß hat etwas mit Präsenz und Intensität zu tun, mit einer Begierde, zu suchen und etwas zu fühlen, was über das alte hinausgeht. Jedoch auf der Basis des Alten. Wie ließe sich sonst erklären, daß dieses Spiel der Gesten nur geht, wenn es die eigene Geste, meine Geste also, ist, die sich da zum Ausgang nimmt? Die gleiche Übung mit einer fremden Geste, also bedeu-

tungslos, läßt von vornherein die Leere erspüren und erzeugt Abwehr. Ein Prozeß der langsamen Annäherung, das bewußte Leermachen einer bekannten Geste und das Spiel mit ihr, ist vielleicht der Kompromiß - ein Stück Pädagogik vielleicht -, der immer wieder geschlossen werden muß, um dem Bewußtsein Freiheit zu ermöglichen.

Es ist immer noch die Frau, die da sucht und sich begrenzt erlebt, aber es wird anders thematisiert. Weiblichkeit ist kein Attribut, es kann sich nicht haben. Es ist das Spiel der "Wiederholung des Weiblichen als Wieder(ein)holung der eigenen Geburt in das Denken, das sich nun nicht mehr vom Leben trennt"<sup>16</sup>). Eine sich öffnende Hand, nicht aufgeladen mit dem Blick der Bedeutung, mit Bildern und Wünschen, nicht nachahmend. In der Leere, im Dazwischen ist Platz.

Es geht um sehr Banales: im Wiedereinholen der Gesten und Gestalten Substanz zu finden, Stofflichkeit erproben. Rudolf zur Lippe spricht von einer Beleibung des Geistes<sup>17</sup>). Wenn Authentizität und Präsenz in den Vordergrund tritt, entsteht ein Spiel um Zeichen, Gesten, Spuren. Solche Bewegung desartikuliert, weil sie artikuliert, das Deuten und Kennen versteckt sich nicht hinter Bedeutung und Erkennen. Es geht um das, was zählt, nicht was erzählt<sup>18</sup>).

Habe ich in der Rede eben mich auf eine falsche Fährte locken lassen, die vielleicht doch festhalten will, was sich dem Zugriff entzieht? Gibt es überhaupt Präsenz ohne Bedeutung. Jede Geste, jede Bewegung, jedes Partikelchen von Empfindungen ist doch in dem Moment der Wahrnehmung desselben bereits Geschichte und durch Geschichte geprägt.

Was passiert also im Spiel der Zeichen, der Gesten, die verdichten, eins für das andere setzen, sich verwandeln, verschieben, vertauschen, verknüpfen, entzweien?

Die Leere des Geschehens deutet gerade nicht auf Bewußtlosigkeit, sondern auf volle Bewußtheit, die sich jenseits von Projektionen entfalten. Arbeit an den Schirmen. Authentisch hieße dann, den höheren Grad der Begrifflichkeit des Begreifens finden. Sprache muß Anwesenheit mit sich ziehen und von ihr getragen wer-

den - auch wenn sie oder gerade weil sie Abwesenheit setzt. Über die imaginäre Entfremdung hinaus, das Muster der Bestätigungssuche verlassend, könnte der Ort des tätigen Körpers der sein, der noch fragt, sucht und Neugierde entfaltet, der Sprache wörtlich nimmt, an Erleben bindet und nicht vorschnell, objektivierend Antworten bereithält.

Wenn Frauen, die sich auf 'sachliche' Weise dem Thema Aggression nähern und sich nicht konzentrieren können, sich gestört fühlen, ja ärgerlich werden - eine Situation in der Frankfurter Frauenschule - weil nebenan Frauen im Spiel mit dem Vorwärtsschreiten, den Griff der Füße zum Boden in der Bewegung steigern und dabei vielleicht die Kraft des Accelerando leiblich erproben, dann wirft dies Beispiel den Blick auf die Kluft, in der wir uns befinden. Aggression kann sich weder verbal befreien - das wäre dem Symbolischen verhaftet, noch kann sie im tätigen Ausleben zu anderem kommen - das wäre der Imagination verschrieben.

Es bedarf einer tätigen Einbildungskraft, die Rhythmen und Räume erspielt, die Zeit und Raum strukturiert, die Energetisches, Materielles auf den Schirmen, im Dazwischen also, zum Leben bringt, bis die alten Bilder verschwinden.

Brot und Spiele, sagten die Römer. Ja vielleicht. Aber die unendliche Vielfalt der Wege offenhalten. Nicht nach Rom, nicht ins Ich, nicht in den Anderen. Wege, die wirklich offen sind. Anderes ist nur erfahrbar, in dem Moment, wo sich plötzlich Unwissenheit entdeckt, wo sich der Zufall in die Regel einbringt, wo sich Raum im Nadelöhr auftut, der nicht vorhersehbar war. Mit dem Körper im Berührtsein von ihm erleben und daraus das Wissen mit ihm zu entfalten;

z.B. strukturelle Körperübungen: Knochenarbeit also; einen realen Körper im Berührtsein von ihm erleben und daraus das Wissen mit ihm zu entfalten;

z.B. Körpersprache entleeren: Sitzen, Stehen, Gehen und über Improvisation mit bekannten Bewegungsgesten das Spektrum erweitern und neues Territorium betreten, aus der Distanz das Alte anders wahrnehmen;

z.B. spielerische Annäherung an die gegenständliche Welt: im

Sammeln, Ordnen, Gestalten, Zerstören, den Dingen auf den Leib rücken oder Annäherung: Mimesis und Metamorphose;

z.B. Theaterarbeit: Fremdentwürfe ausspielen, verdichten, überreiben und neue Entwürfe auf die Probe stellen;

z.B. Maskenspiel: verstecken, was rückhaltlos zum Vorschein kommt: der nackte Körper, gesichtslos und blicklos, seiner selbst gewahr werdend;

z.B. Improvisation mit Gehen und Gesten...

All diese Betätigungen geschehen im Miteinander, mit sich, den anderen, der gegenständlichen Welt - nicht weil einer in den anderen hineinfällt oder sich die Welt zu eigen machen will, sondern in der Interaktion. In den Zwischenräumen gestaltet sich, was nicht gewollt war; das Dazwischen beginnt sich zu füllen, wenn die Anstrengung unternommen wird, die alten Bilder zum Verschwinden zu bringen.

Begriffe, sind dem handelnden Weltbezug entnommen: Werfen - entwerfen, verwerfen, unterwerfen; greifen - begreifen, durchgreifen, angreifen, ausgreifen; stehen - verstehen, anstehen, durchstehen, unterstehen, widerstehen, überstehen, eingehen, weggehen; gehen - angehen, mitgehen, durchgehen, vergehen, ausgehen, übergehen...

Die Erfahrung des Widerständigen ist wichtig, ob gegenüber dem Raum, dem Material, den Anderen, der eigenen Begrenzung. In diesem Sinne liegt der ästhetische Weg u.U. dem therapeutischen näher, als dem pädagogischen, der eher durchführt, statt heranzuführt und herausfordert die Grenzen zu überschreiten. Die Sprache birgt Trügerisches - nicht daß der Körper und die Wahrnehmungsfähigkeiten nicht auch Illusionen und Betrug kennen, wir nehmen ja auch Ganzheiten wahr, die nicht vorhanden sind. Mit Sprache jedoch kann ich mich und andere überreden, auch totreden. Ich kann den Mund sehr voll nehmen, ohne auch nur eines der Worte zu schmecken, zu riechen, zu hören sogar. Ich kann schlucken und es gibt nichts zu verdauen, weil es leeres Sprechen, scheinhaftes Wort war. Ein voller Mund genährt mit eigener Bestätigungssucht, die Vielheit, Verschiedenheit und Fremdheit nicht zulassen kann. Habe ich auch hier den Mund zu voll ge-

nommen und mit Worten Spielerei betrieben, statt präsent zu spielen, und im Dazwischen zu berühren?

Wäre es nicht jetzt, um ein für alle Mal Klarheit zu verschaffen, an der Zeit, die Praxis des Körpers im Tun zu erleben und das Gesprochene zu füllen? Jetzt. Wenigstens Bilder.

Die Herausforderung an mich, zu sprechen, an Sie, zu hören; der Widerstand, die Leere, die sich auftut angesichts der Worte und des Körpers - ich möchte diese Herausforderung stehen lassen.

### Anmerkungen:

- 1) Calvino, Italo: Wenn ein Reisender in einer Winternacht, München 1983, S. 59;
- 2) Meyer, Eva: Das Furchtbare des Fruchtbaren; in: D. Kamper/Ch. Wulf: Der andere Körper, Berlin 1984, S. 242;
- 3) vgl. Baudrillard, Jean: Der schönste Konsumgegenstand: der Körper; in: Gehrke, Claudia (Hrsg.): Ich habe einen Körper, München 1981, S. 107 ff.;
- 4) vgl. Rutschky, Katharina: Schwarze Pädagogik, Frankfurt/Main 1977;
- 5) vgl. Foucault, Michael: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/Main 1973;
- 6) Frankfurter Frauenschule: Über weibliches Begehren und sexuelle Differenz und den Mangel am herrschenden Diskurs, Frankfurt/Main 1989, S. 72;
- 7) vgl. Nibbrig, Christiaan L. Hart: Die Auferstehung des Körpers im Text, Frankfurt/Main 1985, S. 14 ff.;
- 8) vgl. Lacan, Jacques: Schriften 1, Olten 1973, S. 61 ff.;
- 9) vgl. Jelinek, Elfriede: Lust, Hamburg 1989;
- 10) Kamper, Dietmar: Zur Soziologie der Imagination, München 1986, S. 153 ff.;
- 11) Cixous spricht von der demoisation; vgl. Hélène Cixous: Von der Szene des Unbewußten zur Szene der Geschichte; in: Konkursbuch Nr. 20: Das Sexuelle, die Frauen und die Kunst, Tübingen 1987, S. 249 ff.;
- 12) vgl. Schade, Sigrid: Der Mythos des 'Ganzen Körpers'; in: Barta, Ilsebill, u.a.: Frauen-Bilder-Männer-Mythen, Berlin 1987, S. 249 f.;
- 13) vgl. Lacan, Jacques, a.a.O., S. 105 ff.;
- 14) von Braun, Christina: Wiederbeleibungsversuche; in: Gherke, Claudia, a.a.O., S. 45 f.;
- 15) Cixous, Hélène: Weiblichkeit in der Schrift, Berlin 1980, S. 21;
- 16) Meyer, Eva, a.a.O., S. 239;
- 17) vgl. zur Lippe, Rudolf: Sinnenbewußtsein, Heidelberg 1987;
- 18) vgl. Meyer, Eva: Zählen und Erzählen, Berlin 1983.

In gekürzter und leicht abgewandelter Form wurden diese Gedanken auf der Tagung "Feministische Bildungsarbeit" in Gelnhausen im April 1990 zur Diskussion gestellt.

## Über die Autorinnen

### Marie-Claire Boons

Psychoanalytikerin, lebt in Paris. Ebenfalls auf deutsch erschienen: Die Institution als (dreifacher) Ort, in: Between the devil and the deep blue sea. Psychoanalyse im Netz, Kore Verlag, Freiburg 1987

### Camille Lacoste-Dujardin

ist Ethnologin in Paris. Ihr Buch "Mütter gegen Frauen", auf das sich der Vortrag bezieht, liegt ebenfalls auf deutsch vor (Verlag eFeF, Zürich 1990).

### Christa Rohde Dachser

Psychoanalytikerin, lebt in Hannover und Frankfurt, Lehrstuhl an der Universität Frankfurt. Es liegen zahlreiche veröffentlichte Texte vor, u.a. in der PSYCHE.

### Gisela Ecker

Literaturwissenschaftlerin, arbeitet am Institut für England- und Amerikastudien in Frankfurt. und am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen. Veröffentlichungen zur feministischen Theoriebildung und über Autorinnen des 20 Jhdts.

### Hanne Seitz

Kunstpädagogin an der Universität Frankfurt. Seit Jahren qualifizierte und vielfältige Arbeit im Körperbereich, u.a. auch an der Frankfurter Frauenschule.

## Die Reihe 'Materialienband' Inhalt der Bände 1 - 10

### Band 1

Christel Eckart: Töchter in der 'vaterlosen Gesellschaft' / Ulrike Schmauch: Entdämonisierung der Männer - eine gefährliche Wende in der Frauenbewegung? / Dörthe Jung: Körper-Macht-Spiele. / Ulrike Teubner: Zur Frage der Aneignung von Technik und Natur durch Frauen / Barbara Rendtorff: Macht und Ohnmacht - Liebe und Kampf zwischen Müttern und Kindern

### Band 2

Käthe Trettin: Über das Suspekte am neuen Ethik-Interesse: Anmerkungen zu Luce Irigaray / Mechthild Zeul: Warum war 'Kramer gegen Kramer' ein Publikumserfolg? Versuch einer psychoanalytischen Deutung / Ulrike Prokop: Die Freundschaft zwischen Katharina Elisabeth Goethe und Bettina Brentano / Barbara Köster: Weiblicher Masochismus

### Band 3

Ulrike Schmauch: Frauenbewegung und Psychoanalyse / Karin Windaus-Walser: Antisemitismus - eine Männerkrankheit?? / Heide Moldenhauer: Frauen und Architektur / Barbara Rendtorff: Der gute Mensch Frau / Ellen Reinke: Psychoanalytische und sozialstrukturelle Überlegungen zum Abwehrmodus der 'altruistischen Abtretung'.

### Band 4

Regina Dackweiler: "Dienende Herzen" - Schriftstellerinnen des Nationalsozialismus / Mechthild Zeul: Der Abwehrcharakter des Penisneids und seine Bedeutung für das sexuelle und soziale Verhalten der Frau / Barbara Holland-Cunz: Reform - Revolution - Wandel. Transformationsvorstellungen in der feministischen Theorie / Gisela Wülfing: In der Wildnis der Differenz - ohne gesichertes Hinterland / Pia Schmid: Säugling-Seide-Siff. Frauenleben in Berlin um 1800

### Band 5

**Vorträge von Luisa Muraro:**  
Der Begriff der weiblichen Genealogie / Die symbolische Ordnung der Mutter / Die Passion der Geschlechterdifferenz (zur italienisch-deutschen Tagung vom November 1989)

### Band 6

**Genealogie und Traditionen**  
Luce Irigaray: Das vergessene Geheimnis weiblicher Genealogien / Edith Seifert: Zur Frage der psychischen Geschlechtsgenealogie / Marianne Schuller: Wie entsteht weibliche Freiheit? / Alexandra Pätzold: An der Grenze von Physis und Metaphysik / Eva Meyer: Die Autobiographie der Schrift / Gerburg Treusch-Dieter: Das Kästchenproblem. Zum Psyche-Mythos bei Freud. (Vorträge der Sommerwoche 1989)

### Band 7

**Über weibliches Begehren, sexuelle Differenz und den Mangel im herrschenden Diskurs.**  
Autonome Frauenbildungsarbeit am Beispiel der Frankfurter Frauenschule. (Eine Reflexion der Mitarbeiterinnen der Frankfurter Frauenschule über die Arbeit eines Frauen-Bildungs-Projekts)

### Band 8

**Nationalsozialismus / Nationalismus**  
Beiträge zur Tagung 'Prägende Weiblichkeitsentwürfe des Nationalsozialismus' vom März 1988 und zur Tagung 'Nationalismus' vom März 1989, von Elisabeth Brainin, Liliane Crips, Rotraut DeClerck, Ewa Kobylinska, Ingeborg Nordmann, Marieta Zeug.

### Band 9

**Der feministische Blick auf die Sucht**  
Beiträge zur Tagung 'Der feministische Blick auf die Sucht' vom Mai 1990, von Christa Appel, Ulrike Kreyszig, Barbara Krebs, Irmgard Vogt, Carmen Walcker-Mayer, Cornelia Helfferich.

## Bestellung

Hiermit bestelle ich aus der Reihe 'Materialienband' Band Nr. ....  
gegen Rechnung.

Name: .....

Adresse: .....

Datum und Unterschrift: .....

## Abonnement-Vordruck

Ich möchte die Reihe 'Materialienband' abonnieren. Jeder Band wird mir nach Erscheinen zugeschickt, Rechnung anbei.

Name: .....

Adresse: .....

Datum und Unterschrift: .....

(Widerruf des Abos bitte schriftlich an uns)